DIE RECHTFERTIGUNG DES GUTEN

ODER

DIE MORALPHILOSOPHIE W. SOLOVJOFF'S.

DARGESTELLT VON

LEO BISTRAS.

KAUNAS.
VERLEGER ŪKIO BANKAS.
1922.

Š. LEVI SPAUSTUVĖ KAUNAS, LAISVĖS ALEJA 35.

VORWORT.

„Tolstoj und Solovjoff: sie stehen wie zwei ernste Prophetengestalten im russischen Geistesleben der Gegenwart. Erfüllt von dem Bewusstsein einer höheren Mision, haben beide unter Einsetzung des glänzendsten literarischen Talents und der Wucht einer ausserordentlichen Persönlichkeit ein neues, sittlich-religiöses Ideal verkündet und in seinem Sinne an der Wiedergeburt ihres Volkes gearbeitet“[1]) Beide sind durch den Unglauben hindurchgegangen. Bei S-joff fällt diese Krisis in die frühe Jugendzeit (im 18. Lebensjahre). Während aber Tolstoj durch eine eigenartige Auffassung des Christentums zum verdünten, dogmenlosen Christentum und zur lebensfremden Ethik gelangt, führten die philosophisch-theologischen Studien S-joff zum positiven Christentum und seiner den Bedürfnissen des Lebens Rechnung tragenden Moral. Zwar gelingt es S-joff nicht, in der philosophischen Spekulation von dem Pantheismus der deutschen Philosophen, bei denen er in die Schule ging, sich gänzlich zu befreien, dennoch ist er dem geschichtlichen Christentum und der Kirche bis in den Tod treu geblieben.

Sein Zentralgedanke war die Idee der All-Einheitlichkeit, oder religiös ausgedrückt: des Gottmenschentums und des Gottesreiches. Seine ganze Tätigkeit richtete sich daher auf die theoretische Ausbildung dieser Idee und ihre praktische Verwirklichung, — alles andere schien ihm nicht zu existieren.

Sein Freund E. Trubezkoj sagt von ihm [2]): „Er war derarkurzsichtig, dass er nicht sah, was alle so gut sehen“, aber

---

[1]) Eis Xpiston, Akademische Bonifatius—Korrespondenz. 1917. VI Kriegsnummer, S. 129 „Wladimir Solovjoff“ von Prof. Sawicki.

[2]) „Die Weltauschauung Solovjoff's“ Moskau 1913. 2 Bde; im I Bd. S. 3.

sein Blick verriet, dass er dagegen mit seizem Geiste das erfasste „was für alle verhüllt bleibt“.

Dem Bestreben, das Gottesreich hienieden in der Tat zu verwirklichen, ensprechend zieht S-joff die Ethik, als für das zu regelnde Leben wertvoller, der spekulativen Philosophie vor und beginnt sein philosophisches System mit ihr, also gerade umgekehrt, als es üblich ist. Die schriftstellerische Tätigkeit erscheint ihm aber ungenügend, er ergreift das lebendige Wort und hält abwechselnd in Petersburg und Moskau tief einwirkende Vorträge. Er wird populär, geht des Ansehens der zaristischen Regierung verlustig und muss daher bald auf jede amtliche Stelle verzichten. Von nun an gibt er sich ganz seiner Sache hin: er studiert eine zeitlang im Ausland und ferfasst nach der Rückkehr seine wichtigsten Werke.

Das bestbearbeitete und systematischste - philosophische Werk, das S-joff selbst noch im Dezember 1898—also weniger als $1^1/_2$ Jahre vor seinem Tode (1900) — für die zweite Auflage revidiert und verbessert hat, ist nach allgemeiner Ansicht „die Rechtfertigung des Guten“. Einige seiner Grundgedanken finden wir zwar schon in der „Kritik ger abstrakten Prinzipien“ (1880). Doch sind sie dort nicht in ein geschlossenes, ganzes System gebracht; und besonders ist der Grund der moralischen Gutheit (die Scham) ein ganz neuer.

„Die Rechtfertigung des Guten“ enthält drei Teile, die ersten zwei Teile behandeln das menschliche (I) und das göttliche (II) Gute und stellen das dar, was man in der scholastischen Philosophie die ethica generalis nennt; der dritte Teil „das Gute im Laufe der Menschheitsgeschichte“ ist dann die ethica specialis. Der Zweck der vorliegenden Arbeit ist die beiden ersten Teile, also S-joff's ethica generalis, objektiv darzutun und sie kritisch zu würdigen. Der Standpunkt, von dem aus wir die kritische Wertung unternehmen, ist derjenige der Scholastik.

Um dem Leser möglichst objektiv S-joff's Lehre darstellen und seine Originalität im Aeusseren wie auch im Inhalte treu wiedergeben zu können, erachteten wir es für zweckdienlich, die Einteilung in Teile und Kapitel als auch ihre Betitelung dem Werke „Die Rechtfertigung des Guten“ zu entnehmen. In dem dritten Teile unserer Schrift (kritische Würdigung) folgen wir unserem eigenen Plan.

Wie gesagt, bildet die Hauptquelle für S-joffs Ethik „die Rechtfertigung des Guten"; daher wurde dieses Werk die Basis unserer Untersuchung; alles andere, was uns für sein Verständnis dientlich zu sein schien, ist berücksichtigt worden. Die Werke die wir benützt haben und die überhaupt für diese Frage zu Rate gezogen werden können, führen wir nachfolgend an. Es ist verständlich, dass man wegen der heutigen Verhältnisse in Russland nicht die gesamte diesbezügliche Literatur ausnüzen konnte.

Wir hatten vor uns meistenteils die zweite Auflage von Solovjoff's Werken; jedesmal, wo wir die erste Aüflage benutzten ist dies in der Anmerkung hervorgehoben. Die nicht russisch verfassten Werke werden vermerkt.

Die Rechtfertigung des Guten — in Solovjoff's Gesamtausgabe von 1915. im VIII Bd. S. 1-655.

Die Kritik der Abstrakten Principien IIer Bd. (ganz).

Ueber den Sinn der Liebe - im VII Bd. S.-1-65.

Die Vorlesungen über das Gottmenschentum — im III. Bd. S. 1-145.

Der Begriff Gottes — Erste Auflage Bd. VIII.

Die scheinbare Kritik. Eine Antwort an B. Tschitscherin — im VIII. Bd. S. 669-720.

La Russie et l'Eglise universelle II édition Paris 1891. (von Solovjoff französisch verfasst).

Fürst Eug. Trubezkoj: die Weltanschauung Solovjoff's. — zwei Bände. Moskau 1913.

B. Tschitscherin: Mystizismus und Wissenschaft. Moskau 1880.

N. Gorodenksky: Die Moralphilosophie Solovjoff's — in Theologischen Berichte, Februar 1899.

A. A. Koslof: W. Solovjoff als Philosoph. — „Das Wissen" Heft 1 u. 2. 1875.

Der Moskauer Philosoph und Reformator, „die Woche" — Nr. 16; 1880.

G. Scherschenewitsch. Solovjoff's Rechtfertigung des Guten, in „Philosophische und psychologische Fragen" Buch 38, 1897.

B. Tschitscherin: Ueber die Prinzipien der Ethik, in derselben Zeitschrift. Buch 36, 39, 40, 1897.

A. Vedensky: Ueber deo Mysizismus und Kritizismus in S-joff's Erkenntnistheorie — in „Philosophische und psychologische Fragen" 1901 Buch 56.

S. Z. Philosophische Anschauungen W. Solojoff's — in „Der neue Weg", März 1903.

S. Bulgakof: Vom Marxismus zum Idealismus 1903.

V. Welischenko: W. Solovjoff — Sein Leben und Werke.

E. Radlof: Solovjoff's Mystizismus, — Europäische Berichte, Nowember 1905.

A. Krupowsky: W. Solovjoff als Philosoph und Mensch, — Vilna 1905.

Usnadze: W. Solovjoff — seine Erkentnistheorie und Metaphysisik, Halle 1909 (deutsch).

M. d'Herbigny: Un Newman russe Wl. Solovjoff. — Paris 1909 (französisch).

Eis Xpiston: Akademische Bonifatius Korrespondenz 1917, VI Kriegsnummer; Wl. Solovjoff; von prof. Savizky. (deutsch).

J. Speransky: Religiös-philosophische Anschauungen Solovjoff's in „Glaube und Vernunft". 1901, Februar Heft I, März I-II. u. Septemb. II.

Ueberweg Heinz. Die Geschichte der Philosophie.

Friedrich Steppuhn — Wl. Solovjoff-Inaugural-Dissertation, Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik-1909 (deutsch).

EINLEITUNG.

Die Moralphilosophie als Wissenschaft.

„Der eigentliche Gegenstand der Moralphilosophie ist der Begriff des Guten"—schreibt Solovjoff in der R. d· G. 3 [1]) Durch die Erfahrung angeregt, soll die Vernunft den Inhalt dieses Begriffes enthüllen und zugleich uns über den notwendigen Inhalt oder Sinn unseres Lebens aufklären. Schon die höheren Tiere, von ihren Empfindungen des Angenehmen und Unangenehmen gefürt, bilden sich mehr oder weniger komplizierte Vorstellungen vom Erwünschten und Nichterwünschten; doch nur der Mensch allein erhebt sich über diese subjektiven Empfindungen und gelangt „zu einem allgemeinen vernunfterfüllten Begriffe oder zur Idee des Guten und Bösen" (ebd).

Die Allgemeinheit dieser Idee wird gar oft missverstanden. Man muss offen zugestehen, dass wohl da und dort eine Schändlichkeit für gut gehalten worden ist, und dennoch hat diese Idee des Guten—wie sie auch immer gewesen sein mag—als allgemein gültiges Tätigkeitsprinzip gegolten; denn wenn z. B. der Indianer Köpfe zu skalpieren für gut und rhumvoll hält, so ist das ein ihm allgemein gültiges Gute. Es bleibt also ungeachtet der grob materiellen, unvollkommenen Auslegung der Idee des Guten das formell Universale dieser Idee unwandelbar, sie wird

---

[1]) Der Kürze halber werden wir das oft zu zitierende Werk Solovjoffs „die Rechtfertigung des Guten" durch die Buchschtaben: R. G. zu bezeichnen pflegen. Die Zitate entnehmen wir der unlägst erschiehenen ausgezeichneten deutschen Uebersetzung von Harry Köhler, „Die Rechtfertigung des Guten", verlegt bei Eugen Diederich, Jena 1916, um dadurch die Vergleichung für den Leser zugänglicher zu machen.

immer als eine dauernde Norm bestätigt. Der mit der Fähigkeit sich Ideen zu bilden begabte Mensch erkennt, sobald er den Gebrauch der Vernunft erlangt hat, sogleich die allgemeine Idee des Guten als absolute Norm des Handelns und füllt im Laufe seiner Entwicklung die formale Idee mit einem ihrer würdigen Inhalte aus. „Bei einem gewissen Grad von Klarheit, Uebersichtlichkeit und systematischer Ordnung wird dieser Prozess menschlichen Bewusstseins, indem er sich den wahren moralischen Inhalt erarbeitet, zur Moralphilosophie oder zur Ethik" (R. G. 5).

„Ihrem Wesen nach steht die Moralphilosophie im engsten Zusammenhange mit der Religion, ihrer Erkenntnisart nach aber mit der theoretischen Phililosophie. Wir können nicht im voraus eklären, worin dieser Zusammenhang besteht, wir können und müssen aber schon jezt sagen, worin er nicht besteht" (ebd). Eine völlige Abhängigkeit der Ethik, die der moralischen Sphäre ihren Inhalt und ihre Selbständigkeit nehmen würde, ist unzulässig. Die Unhaltbarkeit dieser Absicht „ist mir um so klarer, als ich selbst einmal diese Anschauung nicht gerade teilte, ihr aber doch sehr nahe stand" [1]).

Nur die wahre Religion gibt dem Menschen die Kraft das Gute zu tun; der ganze Wert des Guten liegt aber in der Betätigung, folglich hat die Ethik keine selbständige Bedeutung—sagen die Gegner einer unabhängigen Moral. Dazu sei gesagt, dass die Menschen auch ausserhalb der wahren Religion das Gute tun können (Röm. 11. 14—15) und es auch tatsächlich oft tun. Eine moralische Tätigkeit darf keine mechanisch erzwungene sein; darum muss die Erkenntnis des Guten dem Erlangen der Kräfte um das Gute zu tun vorausgehen. Ferner wäre es ein sehr ketzerischer Gedanke, Gott die Art der Kräfteübermittellung anweisen zu wollen. Sodann kommt noch eine dritte Ueberlegung hinzu: es gibt viele Religionen; diese Tatsache macht es dem denkenden Menschen zur Pflicht, eine Religion objektiv zu rechtfertigen. Die Beweisführung besteht in diesem Falle allein

---

[1]) In seiner „Kritik der abstrakten Prinzipien" von 1880 (die Rechf. des Guten begann teilweise 1894 im Drucke zu erscheinen), behauptete S-joff, dass, um die Idee des Guten in uns zur tätigen Auswirkung ihrer veranlassen zu können, erst bewiesen sein müsse, dass es ein wahres, objektives Gute gebe. Erst wenn die Frage nach dem Dasein Gottes, nach der Unsterblichkeit und Willensfreiheit positiv gelöst ist, kann eine objektive, wertvolle Ethik ausgebaut werden. (Seite 191 und folg.).

in der Begründung der moralischen Ueberlegenheit der betreffenden Religion. Die Ceschichte der dogmatisch-kirchlichen Streite beweist zur Genüge, daß die Gegner die allgemein gültigen moralischen Prinzipien als feststehend voraussetzen und nur um den Grad ihrer Erfüllung durch gute Taten streiten, weil sie glauben, von den aus der gegebenen Religion sich ergebenden moralischen Werken auf die objektive Wahrheit der Religion selber schliessen zu dürfen. Nur weil die ethischen Prinzipien allgemein sind, kann der Missionär den Heiden von den Vorzügen der christlichen Religion überzeugen. Also, hat die Moralphilosophie ihr eigenes Objekt, die moralischen Normen, und ist auf diese Weise von den positiven Religionen unabhängig. Damit will S-joff keineswegs sagen, die Moral sei von jeder Religion unabhängig, d. h. auch von der Naturreligion, denn sagt er in R. G. S. 99 „wir können nur dann bewust und vernünftig Gutes tun, wenn wir an das Gute, an seine objektive, selbständige Bedeutung in der Welt glauben", mit anderen Worten, wenn wir an Gott glauben.

Aber ist die Moralphilosophie vielleicht formell als Wissenschaft wenigstens von der theoretischen Philosophie, insbesondere von der Erkenntnislehre abhängig. „Indem die Venunft jedoch eine Moralphilosophie schafft, entwickelt sie nur auf dem Wege der Erfahrung die ihr von Anfang an eigene Idee des Guten" und insofern als wir es tun „erforschen wir in der Moralphilosophie nur unsere innere Beziehung zu unseren eigenen Handlungen", daß ist aber „etwas fraglos unserer Erkenntnis Zugängliches" (R. G. 12), wobei die Erkennbarkeit der von uns unabhängigen Aussenwelt unberücksichtigt bleibt. „Die Moral wird in ihrem indiwiduellen Inhalte durch dieselbe Vernunft erkannt, die sie (von dieser Seite aus betrachtet) hervorbringt, folglich fällt hier die Erkenntnis mit dem Gegenstande der Erkenntnis zusammen; ist ihm also adäquat" (ebd) [1].

---

[1]) Dagegen sagt S-joff in der Kritik d. abstrakten Prinzipien S. 190: „Wir haben konstatieren müssen das Vorhandensein dieser Grundlage (des religiös-sittlichen Strebens im Menschen) als Tatsache; aber als Tatsache ist sie nur ein Streben; wir zweifeln nicht, das der Mensch solch ein Streben besitze, aber das Objekt dieses Strebens kann ja eine Illusion, ein subjecktiver Schein sein". Folglich damit diesem Streben eine absolute Bedeutung zugesprochen werden könne, genügt es nicht, auf seinen psychologischen und historischen Wert hingewiesen zu haben, sondern man muss zuallererst die Frage über die Realität und Wahrheit des moralischen Objektes lösen (ebd); ähnlich sogar in R. G. S. 98.

In diesem Falle könnte der Zweifel an der Objektivität der Welt und ihrer Erkennbarkeit die Pflicht aufheben oder wenigstens sie entwurzeln. Das wäre aber nur dann der Fall—erwiedert S-joff—„wenn die praktische Ueberzeugung (von der Objektivität der Dinge).... durch eine *gleich* starke theoretische Ueberzeugung (im Nichtsein der Dinge) erschüttert werden könnte (R. G. 14). Tatsächlich können wir nicht weiter als bis zum einfachen Zweifel kommen, und dürfen daher beruhigt sein über das Schiksal der moralischen Gebote; die moralische Ueberzeugung von der Realität der Welt ist zu stark, um durch diesen Zweifel entkräftet werden zu können.

Sogar der äusserste Idealismus bestätigt den Unterschied in der Wertung der subjektiven Zustände, indem er unter ihnen aktive und passive voneinander unterscheidet, und die ersteren für moralisch mehrwertige hält. Sollte sich allerdings ergeben, die Welt sei nur ein subjektives Traumbild, so wäre das freilich fatal für die objektive Ethik —das politisch-sociale Handeln-keineswegs aber für das individuelle moralische Interesse, da die Pflichten gegen sich selbst in ihrer Kraft wie früher bestehen bleiben (ebd. 17)[1]. Auf diese Weise kommt S-joff zum folgenden Endresultat: Die theoretische Philosophie kann nur am Dasein des moralischen Objektes zweifeln, nimmer aber eine Ueberzeugung von dessen Nichtsein schaffen. Das verbürgt aber genügend die Selbständigkeit der Moralphilosophie hinsichtlich der erkenntnistheoretischen Kritik.

Es bleibt noch die Frage nach dem Verhältniss der Ethik zur Metaphysik (Problem der Willensfreiheit) zu lösen.

Man behauptet oft, die menschliche Moral sei unmöglich, wenn der Determinismus als Tatsache festehen soll. Wenn alle Unsere Handlungen und Zustände mit Notwendigkeit geschehen, dann gibt's keine moralische Handlung und die Moralphilosophie ist sinnlos. Hier wird, der Determinismus überhaupt—erwiedert S-joff, mit dem mechanischen Determinismus gleich gestellt.

---

[1]) Das Gegenteil schreibt S-joff im demselben Werke auf der Seite 98: „Wenn unsere höhere geistige Natur nur eine Zufällige Erscheinung ist, so kann der Kampf der Askese mit den fleischlichen Trieben und Begierden, anstatt unseren geistigen Wesensteil zu stärken, zu dessen vernichtung führen, und es ergibt sich die Frage, warum wir den Geboten der Enthaltsamkeit folgen und uns realer Freuden *um eines Schattenbildes willen* berauben sollen“.

„Der allgemeine Determtnismus behauptet nur, dass alles Geschehen und folglich auch die menschliche Tätigkeit durch zureichende Gründe bestimt wird, ohne die *nichts geschehen* könne und mit welchen sie notwendig geschehen müsse“. (R. G. 19). Also ist „Notwendigkeit überhaupt die vollständige Abhängigkeit der Handlung von ihrer sie bestimmenden Ursache, die darum auch als eine zureichende bezeichnet wird“ (ebd. 23). Sodann müssen wir drei Arten von Notwendigkeit unterscheiden: 1). die mechanische (wäre sie die einzige, so würde tatsächlich jede moralische Tat ausgeschlossen sein; 2) die psychologische [1]), die einzige moralische Elemente wohl zulässt, und 3) die vernünftig-ideelle dem Menschen eigentliche Notwendigkeit. Dass überall die mechanische Notwendigkeit herrsche, und dass die psychologische Notwendigkeit auf die mechanische zurückzuführen sei, (Kant)—das ist eine unbewiesene Behauptung. Zu der mechanischen und psychologischen Notwendigkeit gesellt sich im Menschen noch die ideell vernunftgemässe oder moralische Notwendigkeit. „Das Wesen dieser Notwendigkeit besteht darin, dass als Motiv oder zureichender Grund für das menschiiche Handeln (aüssere Vorstellungen) die allgemeine vernunfterfüllte Idee des Guten gelten kann, die auf den bewusten Willen als absolute Pflicht oder als kategorischer Imperativ wirkt“ (R. G. 22). Der Mensch kann zu Gunsten der Idee des Guten auch gegen die Lust oder Unlust erweckenden Vorstellungen handeln darin besteht eben der Höhepunkt der Moral, die vollkommen mit dem Determinismus vereinbar ist. Ist ein physischer Schlag die Ursache einer Bewegung, so ist dies die mechanische Notwendigkeit, ist es dagegen die Idee des Guten, die den Menschen bewegt, so ist die Notwendigkeit eine moralische. In diesem Sinne kann die Moral nicht unbedingt sein und sie bedarf auch nicht der sogenanten Willensfreiheit. Wenn jemand imstande ist, der allgemeinen Idee des Guten und der absoluten Forderung einer moralischen Pflicht folgend zu handeln, so heisst das, dass er von der überwiegenden Gewalt seelischer Affekte frei ist und erfolgreich selbst gegen die häftigsten dieser Affekte kämpfen kann. Doch hat diese vernünftige Freiheit

---

[1]) Das Wirke auf eigene Vorstellungen, die, von den Aussendingen im Verstandesvermögen des Tieres hervorgerufen, in ihm gemäss seiner Natur sich weiterentwickeln und es zur Tätigkeit antreiben nennt S-joffs ein psychologisch bedingtes Wirken.

nichts mit der Willensfreiheit zu tun, die am besten von Duns Scotus definiert worden ist: „nihil aliud a voluntate causat actum volendi in voluntate“. Eine solche Freiheit gibt es nicht in der moralischen Handlungen. Der Wille wird hier von dem moralische Gesetze bestimmt, das allgemein notwendig ist und weder seinem Inhalte noch seinem Ursprunge nach vom Willen abhängig ist (R. G. 24).

Ist vieleicht die Annahme des moralischen Gesetzes von der freihen Wahl abhängig? Nein—antwortet Sol-joff. Denn die Verschiedenheit der Handlungen in gleichen Umständen, die nur durch Annahme der Willensfreiheit erklärbar zu sein scheint, hat in der Tat ein zweifaches Moment zum Grunde; erstens ist ein und dieselbe Idee nicht für alle gleich klar und voll; zweitens besitzen verschiedene Personen die Aufnahmefähigkeit im verschiedenen Grade. Jede Ursächlichkeit setzt eine spezielle Empfänglichkeit für die bewegenden Motive voraus. Sobald also die soeben genannten Momente in zureichendem Grade vorhanden sind, „so wirkt est (das Motiv) mit Notwendigkeit, wie jede andere Ursache“ (ebd. 26). Die Fähigkeit, das moralische Gesetz ohne jede Beimischung ihm fremder Motive erfüllen zu können, setzt eine Eigenschaft voraus, die aber keine Willkür ist, sondern aus der eine vernunftgemässe Tätigkeit mit moralischer Notwendigkeit sich ergibt, die also weder willkürlich noch zufällig sein kann. Sobald das Gute erkannt und aufgenommen ist, entsteht das Begehren nach ihm und seine Ueberlegenheit ist der vollständig genügende Grund um uns zur Tätigkeit zu veranlassen. Natürlich kann die Möglichkeit einer Wahl zwischen dem Bösen *ausserhalb* der Sphäre menschlicher Handlungen nicht von vornherein verneint werden. Ja S-joff behauptet sogar, dass es eine absolute Freiheit der Wahl gibt, „jedoch nicht in der moralischen Selbstbestimmung, nicht in den Handlungen der praktischen Vernunft, wo sie Kant suchte, sondern gerade auf dem entgegengesetzten Gebiete der inneren Seelenwelt“ (R. G. 26). Diese Frage zu erörtern gehört aber in die Metaphysik, die Moralphilosophie kann jede Metaphysik beiseite lassen und sich auf das beschränken, „was unsere Vernunft als das Gute in der menschlichen Natur ansieht und wie sie dieses natürliche Gute entwickelt und erweitert, indem sie es zur Bedeutung einer umfassenden moralischen Vollkommenheit hinaufführt“ (ebd. 28). Die Menschen nehmen oft das Relative für das Ab-

solute, daher die so zahlreichen Irrungen. Die Aufgabe der Ethik ist darum alles Relative aus dem Begriffe des wahren Guten auszuscheiden und das Gute „als die Wahrheit, d. h. als der einzige und richtige Weg des Lebens" aufzuweisen (R. G,—1).

So also lautet die Ansicht S-joffs über die Aufgabe der Ethik und ihr Verhältnis zur theoretischen Philosophie. Dem auch entsprechend beginnt er sein philosophisches System mit der Ethik und geht zur Erkenntnistheorie und Metaphysik über. Im Jahre 1878 in der „Kritik der abstrakten Prinzipien" ging er ebenfalls denselben Weg, doch war damals der Gedanke von der praktischen Mehrwertigkeit der Ethik gegenüber der theoretischen Philosophie der bestimmende Grund dafür [1].

---

[1]) S. Trubezkoj „Die Weltanschauung Solovjoff's" Bd. I. 107 und 35-42.

I. TEIL.

Das Gute in der menschlichen Natur.

KAPITEL I.

VON DEN PRIMÄREN BEWEISEN DER MORAL.

Jede Moral, wenn sie nicht kraft - und fruchtlos bleiben will, muss sich auf den festen Boden der moralischen Natur des Menscheu stützen. Gross ist zwar die Verschiedenheit der geistigen Entwicklung und der historisch-physischen Lebensbedingungen det Völker, und dennoch gibt es „eine unteilbare Grundlage der allgemeinen menschlichen Moral, und auf ihr muss sich alles Bedeutende auf dem Gebiete der Ethik aufbauen und behaupten“ (R. G. 29). Ungeachtet ihrer Entstehung ist die besondere moralische Natur des Menschen eine unleugbare Tatsache, die nicht einmal von dem grossen Darwin bestritten wird[1]); nur schreibt er der primären Moral des Menschen ausschlieslich socialen, also mit den socialen Instinkten der Tiere verwandten Charakter zu. Eine einfache Tatsache widerlegt aber diese Anschauung. Es gibt nämlich ein Gefühl, das keinem allgemeinen Nutzen dient, das den allerniedrigsten Menschen gemein ist und doch auch den höchsten Tieren fehlt. Das ist die Scham. „Kraft dieses Gefühles schämt sich der wildeste... Mensch jenes phisiologischen Aktes, der nicht nur seine Begierde... befriedigt, sondern der auch... notwendig zur Erhaltung der Art ist; d. h. er hält ihn für etwas, was *nicht sein darf* und verbirgt ihn daher (R.G. 30). Diese Tatsache unterscheidet am auffallendsten den Menschen von den Tieren, die keine Spuren davon aufweisen. Hierin stimmt auch Darwin überein. Was die gerühmte Schamlosigkeit der Naturvölker anbelangt, so ist das ein Missverständnis, wenn nicht eine unwissenschaftliche Tendenz. Freilich muss man offen zugestehen, dass zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern die Scham sich nicht auf dasselbe bezog, nie aber ist

---

[1]) „Die Entwicklung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl“ 3 Kap. Deutsche Uebersetzung von Victor Carus.

sie einem Volke gänzlich abhanden gekommen. Auch die Kulturvölker aus dem biblischen und homerischen Zeitalter, die unzweifelhaft das Gefühl besassen, können uns schamlos erscheinen in dem Sinne, dass dieses Gefühl sich damals nicht in der Weise und nicht auf dieselben Einzelheiten des Alltagslebens bezog, wie es heute zu geschehen pflegt. Es mag auch vorkommen, dass bei jemandem das Schamgefühl sich abstumftete, ja sogar nicht vorfindet. Unter den Menschen werden ja auch kopflose Missgeburten zur Welt gebracht und dennoch bleibt der Kopf ein wesentlicher Bestandteil unseres Organismus (Ebd. 32).

Das Schamgefühl, das den Menschen so hoch über alle Tiere stellt, hat noch eine andere weitaus tiefere Bedeutung. Der Mensch wird dadurch nicht nur nach aussen von den Tieren unterschieden, sondern er scheidet sich selbst von der ganzen physischen Natur und auch von der eigenen. Da die physische Natur des Menschen nicht ausserhalb ihrer selbst befindlich sein kann, so beweist er durch die Scham, dass diese physische natur nicht dasselbe ist, wie er. Wen man dagegen die Behauptung aufstellt, die Scham sei beim Meuschen aus dem Selbsterhaltungstriebe entstanden, um ihn gegen die sexuellen Missbräuche, deren er allein fähig ist, zu schützen, so ist das ein Widerspruch: wenn der stärkste Selbsterhaltungstrieb kraftlos Missbräuchen gegenübersteht, was vermag dann ein abgeleitetes Gefühl? Nicht Missbrauch einer organischen Tätigkeit, sondern *„Die natürliche Tatsache selbst wird als ein Beschämendes empfunden“* (R. G. 36). Zweitens äussert sich dieses Gefühl am stärksten bis zum Eintritt der Geschlechtsbeziehungen, so dass seine Stimme, wenn sie solche direkt-praktische Wirkung (der Schützung gegen Missbräuche) hätte, die Geschlechtsbeziehungen, gegen deren Missbräuche sie gerichtet sei, zu einer Unmöglichkeit machen würde. Vom utilitaristisch-materialistischen Standpunkte aus wäre das aber verderblich sowohl für das Einzelwesen als die ganze Gattung. Nicht das materielle Wohl, sondern die menschliche Würde soll hier geschützt werden. Das Gefühl ist nur eine Mahnung, es hängt vom vernünftigen Willen ab, ihm zu folgen oder nicht.

Neben diesem grundlegenden, das moralische Verhalten des Menschen zum niedrigsten materiellen Lebensprinzip bedingenden Schamgefühl gibt es im Menschen das Gefühl des Mitleides, die Grundlage für die Beziehungen zu den Mitmenschen

und allen Lebewesen überhaupt. „Es besteht ganz allgemein darin, das ein gegebenes Wesen in entsprechender Weise fremdes Leid oder fremde Bedürfnisse empfindet.... d. h. seine Solidarität mit anderen zum Ausdruck bringt“ (R. G. 38). Zum Unterschied von Schamgefühl ist das Gefühl der Teilname keimartig schon den Tieren eigen — also kein allerletztes Produkt der menschlichen Entwicklung,—wenn daher die Schamlosigkeit die Rückkehr zum Tierzustande bedeutet, so sinkt der Mitleidslose unter das Tier herab.

Obgleich das Mitleidsgefühl mit den socialen Instinkten bei den Tieren im engen Zusammenhange steht, so ist es dennoch in seinem tiefstem Grunde *individuell-moralischer Zustand;* es befähigt den Menschen über die engen Grenzen seiner Familie, seines Stammes hinaus zu gehen, um im Gefühle der Solidarität alle Lebewesen zu umfassen. Tatsächlich finden wir auch nach den Zeugnissen der Geschichte überall bei den verschiedenen Stämmen eine solche Erweiterung des Solidaritätsgefühles seit den frühesten Zeiten vor. Man hat unter zoologisch verschiedenen Gruppen höherer Tiere Fälle der zärtlichsten Liebe konstatieren können[1]). Das Gefühl kann sich unbegrenzt erweitern und entwickeln—mithin in verschiedenen Formen erscheinen—sein Urgrund ist immer bei allen Lebewesen ein und derselbe—die Mutterliebe. Hier tritt am allerersten die Solidarität der Mutter mit ihren schwachen, erbarmungswürdigen Kindern zutage, aus ihr heraus erwächst dann die ganze Manigfaltigkeit von socialen Beziehungen.

Ausser diesen beiden grundlegenden Gefühlen besitzen wir noch ein drittes, das auf die ersteren nicht zurückführbar ist, und das als ebenfalls primäres und angeborenes Gefühl unser Verhältnis nicht zu dem, was unter uns oder uns gleich ist, bestimmt, sondern zu dem, was über uns steht. Es ist die Ehrfurcht (pietas) oder ehrfürchtiges Sichbeugen vor dem, was als etwas Höheres angesehen wird (reverentia) (R. G. 40). Dieses Gefühl bildet die moralische Grundlage der Religion. Von seinen historischen Aeusserungen abgesehen, bildet es die sogenante natürliche Religion, oder Naturreligion (ebd). Das Gefühl kann nicht einfach verneint werden, schon darum nicht weil es

---

[1]) W. Solovjoff beruft sich auf die beschreibende Zoologie und Tierpsychologie; im besonderen auf das „Tierleben“ von Brehms.

wie das Mitleidesgefühl sich schon einigermassen bei den Tieren vorfindet. Das benehmen eines Hundes z. B. wenn er nach einer Abwesenheit zu seinem Herrn zurückkehrt, ist bei weitem verschieden von dem, was dieses Tier gegenüber seinesgleichen äusssert. Ausser Furcht und Selbstsucht erkennt man darin quasi-religiöses Benehmen: Dankbarkeit, Hoffnung, Verehrung des Höheren (des Herrn) verrät das Verhalten des Hundes. Freilich wäre es sinnlos bei den Tieren von einer Religion im menschlichen Sinne zu sprechen, aber jenes Gefühł ehrfürchtiger Verehrung vor etwas Höherem das ist keimartig und unbewusst auch den höheren Tieren eigen [1]). Dieses spezifische Gefühl zu einem Höheren ist die Ehrfurcht. In der menschlichen Seele wird sie zum Fundament des religiösen Empfindens. Es wäre daher sonderbar, dieses Gefühl dem Hunde und Affen zuzuerkennen, es dem Menschen aber absprechen und seine Religion nur aus der Furcht und Selbstsucht abteiten zu wollen.—Diese drei „grundlegenden Gefühle der Scham, des Mitleides und der Ehrfurcht erschöpfen das Gebiet der möglichen moralischen Beziehungen des Menschen zu dem, was niedriger ist als er selbst, zu Seinesgleichen und zu dem, was über ihn steht" (R. G. 41). Herrschaft über die Sinnlichkeit, Solidarität mit allen Lebewesen und freiwillige Unterordnung unter ein übermenschliches Prinzip—das sind die ewigen Grundlagen der menschlichen Moral. Der Grad und die Tiefe dieser Grundlagen können sich entwickeln und erweitern, das Prinzip eines jeden dieser drei Gebiete menschlicher Beziehungen bleibt immer ein und dasselbe. Alle übrigen Erscheinungen, die sogenanten Tugenden können als Umwandlungen dieser Gefühle auf Grund der Wechselwirkung zwischen ihnen und der Vernunft erklärt werden [2]).

Die Tiere können gut und böse sein, dennoch ist ein formaler Unterschied zwischen dem Guten und Bösen in ihnen und im Menschen: die Tiere kennen das Gute und das Böse nicht. Degegen „beim menschen ist diese Erkenntnis des Guten und Bösen nicht nur unmittelbar in dem ihn besonders charackterisierenden Gefühle der Scham gegeben, sondern aus die-

---

[1]) W. S-joff stützt sich auf Darwins S. l. zitiertes Werk K. III. S. 123.

[2]) Diese Erklärung werden wir im Kapitel über die Tugenden von S-joff erfahren.

ser primären Grundlage geht diese Erkenntnis, sich allmählich erweiternd und ihre konkret sinnliche Form verfeinernd, in der Form *des Gewissens auf* das ganze Gebiet der menschlichen Ethik über“ (R. G. 44). Wenn die moralische Selbstschäzung in Bezug auf das Niedere auch in der Form des einfachen konkreten Gefühles (d. Scham) beharren könnte, so kann beim Uebergange in ein anderes Gebiet menschlicher Beziehungen, die zugleich komplizierter, objektiv mannigfacher und wechselnder sind, die moralische Selbstschätzung nicht in der Form konkreter Empfindungen bestehen, sondern sie wird vom abstrakten Bewusstsein *zum Gewissen* erhoben. „Das innere Wesen beider Erscheinungsformen (Scham und Gewissen) ist aber unzweifelhaft ein und dasselbe“ (ebd. 44). [1]). Scham und Gewissen drücken sich bei verschiedenen Gelegenheiten verschieden aus, aber der Sinn der Sprache ist derselbe, nämlich; „das ist nicht gut, das ist nicht gut, das darfst du nicht tun, das ist deiner unwürdig“ (ebd. 44). Dieser Sinn ist schon im Schamgefühle beschlossen, das Gewissen fügt nur die analytische Erklärung hinzu: „da du dieses getan hast, was dir nicht erlaubt war und was du nicht tun darfst, bist du des Bösen, der Sünde, des Verbrechens schuldig geworden“ (ebd. 44). Nur die Stimme des Gewissens, die unsere Beziehungen zum Nächsten und zu Gott als böse oder gute bestimmt, gibt diesen Beziehungen die moralische Bedeutung, die sie ohnedem nicht hätten. „Da aber das Gewissen nur eine weitere Entwicklung des Schamgefühles ist, so erwächst das *ganze* moralische Leben des Menschen in allen drei Sphären seiner Betätigung gleichsam aus einer eizigen Wurzel“, die ihrem Wesen nach rein menschlich und der Tierwelt vollkommen fremd ist (R. G. 45).

Diese primäre Moral ist die Reaktion der geistigen Natur des Menschen gegen die niederen Triebe und macht ihn zu einem moralischen Wesen. Sie genügt aber nicht. Die moralische Ordnung kann nicht von einfachen Tatsachen abhängig gemacht werden: der Mensche pflegt mehr oder weniger schamhaft, mitleidig und religiös zu sein und das Gewissen, das zu uns mehr

---

[1]) In der russischen Sprache sind die Ausdrücke: „Stydno“—schamempfinden, und „soviestno“—sich ein Gewissen aus etwas machen—gleichbedeutend. Daraus schliesst W. S-joff, die Menschen hätten instiktiv die wesentliche Einheit des Gewissens mit der Scham bemerkt. Ausführlicheres darüber. siehe im II. Teile „die Einheit der moralischen Grundlagen“.

oder weniger laut redet, kann als Tatsache nicht eine allgemeingültige Regel abgeben. Daher fordert die mit den Grundgefühlen ebenso angeborene Vernunft des Menschen von Anfang an von der Moral umfassende Verallgemeinerung und Notwendigkeit. Das Vorhandensein relativ guter Eigenschaften genügt der Vernunft nicht, die, indem sie das Gute und Böse unterscheidet, die Idee[1]) des Guten oder des Heiles *unbeschränkt* als allgemeingültige *absolute* Norm aller Tätigkeit aufstellt (ebd. 46).

Auf diese Weise kommt W. Solovjoff von der primären Moral zu deren Prinzipien.

KAPITEL II.

DAS PRINZIP DER ASKESE IN DER MORAL.

Im Schamgefühl lehnt sich der Mensch gegen die tierischen Neigungen auf. Diese Selbsbehauptung der moralischen Würde erscheint in einfachen Gefühlen, anfangs als halb unbewusst und schwankend. Durch die Einwirkung der Vernunft wird sie zum Prinzip der Askese umgewandelt. Im Asketismus wird nicht die physische Natur selber verabscheut; dieser Gedanke hat keine Anhänger. Wenn aber anstatt der Indentifizierung des Bösen mit der Natur die Behauptung aufgestellt wird: in der physischen Natur der Welt und des Menschen ist ein Böses, so stimmen darin alle tieferen Lehren des Ostens und Westens überein [2]).

Der Mensch schämt sich nicht seiner physischen Natur als solcher. Er fürchtet aber instinktiv, dass die ihn am stärksten affizierenden physiologischen Erscheinungen seines Körpers, die der Unterhaltung und Fortpflanzung des rein tierischen Lebens

---

[1]) Nach S-joff ist die Idee des Guten formal als Postulat der Vernunft dem Menschen eigen, der Inhalt dieser Idee wird erst durch komplizierte Geistesarbeit bestimmt und entwickelt. Ueberhaupt neigt S-joff angeborene Ideen, die durch die Erfahrung nur wachgerufen werden, anzunehmen. S. seine „Kritik der abstrakten Prinzipien" von 192 - 300. Es ist nicht klar bei ihm was er unter „angeboren" verstehen will.

[2]) S-joff führt den Beweis, dass weder die indischen Lehren noch die egyptischen die Natur selber für böse halten.

dienen, ihn selbst in ihre Macht bekommen, wozu sie grosse Neigung äussern. Der vernunftbegabte Mensch fürchtet, durch das stoffliche Leben zum rein passiven Werkzeug physischer Prozesse herabgedrükt zu werden. In diese psychologische Form der Furcht hüllt sich eine vernünftige Behauptung, die nicht verletzt werden darf. „Diese durch die Tatsache der Scham logisch vorausgesetzte Norm lautet ganz allgemein gefasst so: Das Tierische soll im Menschen dem Geistigen unterordnet sein" (R. G. 51). Dieser Satz hat notwendige (apodiktische) Richtigkeit, denn er ist logisch durch die Tatsache der Scham begründet; er schämt sich, blos ein Tier zu sein, also er erkennt zugleich eine Realität, nämlich, dass in ihm eine Ueberphysische Wesenheit, ein Höheres als das Tier enthalten ist. Bei einem niedern oder gleichgestellten Wesen hätte das Schämgefühl keinen Sinn, den es wäre wahrlich die grösste Sinnlosigkeit, wenn ein rein sinnlich-physisches Wesen sich schämte, das zu sein, was es ist,—der Stoff kann sich nicht über sich selbst erheben, d. i. nicht Sroff sein. (ebd. 52, 178). Auch rein formal Betrachtet, ist das klare Bewusstsein wertvoller als ein blindes Empfinden, die Selbstherrschaft des Geistes besser, als Selbstvergessenheit im physischen Geschehen. Wenn im Menschen ein Höheres und Niederes gibt, so ist infogedessen die Unterordnung des letzteren unter das erstere logisch schon in dessen Begriffe enthalten. Da das Schamgefühl eine allgemeine menschliche Eigenschaft ist, *so ist auch die in ihm enthaltene Forderung allgemeinen Charakters und bildet in Verbindung mit der logischen Notwendigkeit dieser Forderung ein moralisches Prinzip (ebd, 52).*

Mensch und Tier nehmen an dem sie ergreifenden Naturprozesse teil. Allein nnr der Mensch wertet diesen seinen Anteil am Weltprozesse, und er würdigt es nicht blos vom Standpunkte der psychologisch einwirkende Reize—das tut das Tier auch—sondern von der Idee des Guten ausgehend, und nimmt dann *selbtsbewusst* nur insoveit daran teil, als *das Ziel dieses Prozesses* das Gute ist. Die stoffliche Natur, auf derem Boden und so zu sagen Rechnung das höhere Bewusstsein erwächst und sich ausbildet, strebt natürlich gegen es; so entstehen in unserem Leben zwei Strömungen; die geistige und die sinnliche. Diese schlimme, sinnliche Beziehung des Körpers zum Geist ist eben das, was in der Bibel das „Fleisch" genannt wird während

der Leib an und für sich auch vom asketischen Standpunkte aus als Tempel des Geistes zu betrachten ist. Das Fleisch, d. h. der Stoff sucht aus der passiven Gesetzmässigkeit hinaus zu gehen, um die geistige Kräfte sich dienstbar machend, sich selbständig und in Masslosigkeit betätigen zu können. Dieser Kampf ist möglich, weil der Geist, obgleich er seinem Wesen nach dem Stoff nicht gleichartig ist, seiner tatsächlicher Erscheinungsweise nach im wirklichen Menschen (oder genauer das Leben des Geistes) nur eine Transformation des stofflichen Seins, zunächst der Tierseele ist. Daher um selbständig und stark zu sein, muss der Geist das Fleisch aus einem aktiven in einen potenziellen Zustand zu überführen suchen. Damit ist der wahre Sinn und die Begründung der wahren moralischen Askese gegeben (R. G. 54).

Aus der Forderung das Fleisch dem Geist zu unterwerfen, ergibt sich in der Askese ein zweifaches: die Beschützung des geistigen Lebens gegen den Eingriffen des Stoffes (negativer Teil) und die Beherrschung des fleischlichen Lebens, damit es nur als Potenz dem Geiste dienstbar sei. Der Werdegang dieser Aufgabe weist drei Stufen auf: 1⁰. die innere Selbstunterscheidung des Geistes vom Fleische, 2⁰· die reale Behauptung seiner Unabhängigkeit und 3⁰. die erlangte Oberherrschaft des Geistes. Das erste Moment ist in der menschlicher Natur gegeben (das Schamgefühl); das dritte Moment ist die Folge der erlangten Vollkommenheit une kann daher nicht der Zustand auch des besten Menschen sein, solange er sich noch vervollkommnet. Die kategorische Forderung: sei sofort unsterblich und unverweslich, ist für blosse Menschenkräfte unausführbar; und dennoch gehört sie zur ganzen Vollkommenheit. Für die menschliche Ethik bleibt sodann die zweite Aufgabe übrig. Als formales Prinzip wird sie zuallernächst folgendermassen bestimmt: „Ordne das Fleisch dem Geiste unter, so viel dieses für die Würde und die Unabhängigkeit deines Geistes notwendig ist". Während das Fleischliche eine sich nicht beherrschende, ganz nach aussen gewandte und sich zerstreuende Seinsform ist, ist der Geist sich innerlich bestimmendes, in sich selbst zurückkehrendes und sich selbst beherrschendes Prinzip. Dementsprechend ist die ihm wesentliche Erhaltungsform—die Selbstbeherrschung [1]).

---

[1]) In den nächsten Kapiteln gibt S—joff einige speziell-praktische Anweisungen an. Sie tragen zum Verständnis seines Grundgedankens nichts Neues bei.

Da der Mensch nur ein begrenztes, relatives Wesen ist, so kann die innere Selbsterhaltung des einzelnen Menschen—zweifelsohne ein hohes Gut—nicht sein absolutes Endziel sein, da ja auch ein starker Wille ein böser Wille sein kann. „Es gab und es gibt Leute, die sich erfolgreich in der Askese geübt haben und die nicht nur von geistigem Hochmut... erfüllt, sondern auch direkt böse... Egoisten sind" (R. G.-66). Also ist die moralische Bedeutung des asketischen Prinzips nur eine bedingte; nämlich *nur unter der Bedingung* geltend, dass es sich mit dem altruistischen Prinzip... verbinde" (ebd. 67).

KAPITEL III.

MITLEID UND ALTRUISMUS.

Die Willenstärke ist wohl die erste Bedingung aller Moral, jedoch nicht ihr letztes Ziel. Sie kann auch unmoralischen Taten dienen. Die Grausamkeiten untadeliger Asketen des Mittelalters sind weit bekannt. Es ist auch diese einseitige mittelälterliche Askese gewesen, die die Reaktion gegen sich selber hervorgerufen und dem Altruismus zur voller Herrschaft auf dem Gebiete der philosophischen Ethik verholfen hat. (R. G. 68).

Das Mitleidsgefühl, das, wie es W. S-joff gezeigt hat, dem Menschen von Anbeginn an eigen ist, verbindet ihn mit der Welt der Lebewessen. Die gleichzeitig angeborene Vernunft des Menschen erkennt unmittelbar, vor aller Erfahrung, in diesem Gefühle eine Tatsache, eine objektive Warheit der Wessenseinheit oder Solidarität. Zwar ist das metaphysische Wesen dieser kosmischen Einheit damit noch nicht gegeben. dennoch beweist das Mitleidsgefühl *durch die Tat selber* das Vorhandensein einer gewissen vor aller Erfahrung vorhandenen Verbindung aller Einzelwesen untereinander. Das Gefühl ist sonach nicht blos ein subjektiver oder sogar ein eingebildeter Zustand der gegebenen Person; er ist in allen real, es gibt also eine Gemeinschaft unter den Lebewesen, denn anders wäre des Ineinandersichversetzen unmöglich. Diese Solidarität ist nicht nur eine Vernuftfoderung, sondern sie tritt *schon im Gefühle als eine Realität*, gewisser-

massen *als Erfüllung* dieser Forderung in die Erscheinung. Durch das Solidaritätsgefühl ist der Mensch tatsächlich verbunden mit dem Weltall, er kann und soll aber *selbstbewusst* alle Lebewesen, ja das ganze Weltall, in seinem Gefühle umfassen. So wird das Gefühl in der altruistischen Moral zum Prinzip der altruistischen Beziehungen erhoben (R. G. 68, 177-9).

Demzufolge ist nach Solovjoff das Mitleid Prinzip der Beziehungen zu anderen Wesen. Die Mitfreude und der Mitgenuss dagegen haben nicht die dafür nötigen hinreichenden Eigenschaften. In der Tat, Genuss und Freude können gut und böse sein. Die Freude eines rachsüchtigen Menschen an den Qualen des Nächsten ist an und für sich unmoralisch, mithin ist unmoralisch auch die Mitfreude an dieser Freude. Also, kann die Mitfreude gut oder böse sein, je nach ihrem objekte und „sie ist daher an und für sich keineswegs die Grundlage moralischer Beziehungen, da sie ja auch selbst unmoralisch sein kann" (ebd. 70). Etwas anderes ist Leiden und Mitleiden. Dem Begriffe nach ist Leiden ein Zustand, an dem der Wille nicht beteiligt ist. Wenn Trunkenheit eine Sünde ist, so wird niemand doch das Kopfweh des Katzenjammers als Sünde betrachten, und darum kann die Teilnahme an fremdem Leid — sei dies auch wohlverdient — nicht als unmoralisch angesehen werden. Das Empfinden von Mitleid mit einem Leidenden bedeutet keineswegs Billigung der schlimmen Ursache seines Leidens. Die Mitfreude kann immer auch eigennützig sein, hingegen ist jedes ernste Mitgefühl mit fremdem Leid drückend für dem Mitleidsfühlenden, was dem Egoismus gerade widerspricht. Folglich ist wirkliches Mitleid ein rein altruistisches Gefühl im Gegensatze zur Mitfreude, die moralisch unbestimmten Charakters ist.

Als Grundlage der Moral können zweitens der Forderung der Vernunft gemäss nur solche Gefühle vorausgesetzt werden „die jederzeit in sich den Anreiz zur Handlung enthalten und aus deren Verallgemeinerung sich dann ein bestimmtes moralisches Gesetz ergibt" (R. G.-71). Nun aber ist die Freude der Abschluss einer Tätigkeit; dementsprechend enthält auch die Teilnahme an der Freude keine Anregung zur weiteren Handlung. Anders verhält es sich mit dem Mitleid: es ruft un auf, ein Wesen von seinem Leid zu befreien oder ihm zu helfen Die Handlung kann eine rein innerliche sein—das Nichtbeleidigen des Feindes—und dennoch ist sie eine Tätigkeit, ein Wil-

lensakt und nicht blos ein passiver Zustand in Freude. Das Helfen aus Mitleid ist auch rein altruistisch, denn wäre das unsere Mitleid erregende Leid eines Mitmenschen zu schwach, um uns zu selbstloser Tat veranlassen, so würde in diesem Falle der Gedanke an eine subjektive zukünftige Freude, als Folge des gelinderten und gestillten Leides, noch viel weniger ausreichen, uns zur Tat zu bewegen. Folglich ist das Sichzueigenmachen eines fremden in der Gegenwart vorhandenen Leides die bewirkende Ursache *jeder* altruistischer Handlung. Somit ist das Mitleid eine wahre Grundlage der altruistischen (moralisch guten) Handlungen. Die moralisch gute Mitfreude und der Genuss sind daneben nur die natürliche Folge einer moralischen Beziehung zu anderen. Als warhaft gut kann nur das anerkannt werden, was *an und für sich und in allen Fällen* gut ist. Das ist der Fall bei dem Gefühle des Mitleides. Die Teilnahme an leidenden Wesen darf absolut und immer gutgeheissen werden; „so dass sie zum Grundsatze, der keinerlei Einschränkung fordert, werden kann" (R. G.-73)[1])

Die Menscheit urteilt durchaus allgemein, dass der mitleidige Mensch gut, der mitleidslose böse ist. Daraus folgt aber nicht, dass alle Moral, dass das eigentliche Wesen alles Guten auf das Mitleidsgefühl zurückzuführen sei. Es ist wahr, was Schoppenhauer [2]) sagt, dass das unbegrenzte Mitleid mit allen Lebewesen die sicherste Bürgerschaft für die sittliche Handlungsweise ist; jedoch nicht der moralischen Handlungsweise überhaupt, sondern nur auf dem socialen Gebiete, — erwidert W. S. Das Mitleid ist die einzige wahre Grundlage des Altruismus; Aliruismus ist aber noch nicht die ganze Moral [3]).

Es gibt noch eine asketische und eine religiöse Moral. Man kann nicht sagen: das ist ein ungerechter, böser und doch mitleidiger Mensch; Shöppenhauer vergisst aber, dass man wohl

---

[1]) Die metaphysiche Grundlage für die Möglichkeit des Mitleides erblickt W. S. in der empirischen Tatsache des Zusamenhanges aller Wesen, in ihrer Ähnlichkeit und in der Einheit ihres Ursprunges. Die „unmittelbare Indentifizierung" die „Aufhebung der Grenzen zwischen Ich und Nicht-Ich" nennt W. S. (gegen Schoppenhauer) poetische, sachwidrige Ausdrücke, die in die Philosophie nicht hineingehören (R. G. 73—78).

[2]) Die beide Grundprobleme der Ethik. 2 Ausgabe. S. 23.

[3]) W. S. erkennt, das er um die Zeit des Jahres 1880, wo er seine „Kritik der Abstrakten Prinzipien" verfasste, selbst dieser Ansicht nahe war.

sagen kann und öfters sagt: dieser sinnliche und lasterhafte Mensch ist sehr mitleidig, und umgekehrt: ein tadelloser Asket ist mitleidslos. Die individuelle Moral ist also möglich ohne Altruismus und umgekehrt.

Das Gegenstück zum Mitleid ist die Mitleidslosigkeit, die, wenn sie dauernd und zum praktischen Prinzip gemacht ist, den Namen Egoismus führt. Der Egoismus setzt das Ich dem Nicht Ich absolut gegenüber, als ob zwischen beiden ein unüberbrückbarer Abgrund vorhanden wäre. Mein Leben und Wohlergehen ist das absolute,—das Leben anderer ist zulässig als Werkzeug zur Verwirklichung meiner Ziele oder als notwendiger Rahmen für meine Selbstbehauptung. Dieser Standpunkt wird selten ausgesprochen, tatsächlich aber bildet er mit einigen Einschränkungen die Grundlage unseres natürlichen Lebens. Die Erweiterung des persönlichen Egoismus zu einem Egoismus der Familie, der Nation, des Staates bringt fortschritliche Entwicklung der Moralität wohl zum Ausdruck, beseitigt den prinzipiell falschen Egoismus nicht. Er ist aber seinem Wesen nach falsch, denn „eine solche absolute Gegensätzlichkeit, ein solcher Abgrund ist in Wirklichkeit gar nicht vorhanden und kann gar nicht vorhanden sein" (R. G. 83) [1]. Während das Mitleid, logisch ausgedrückt, die Wahrheit (d. cosmischen Einheit; s. oben) zum Ausdruck bringt, und die Handlungen, die sich daraus ergeben, gerecht sind, ist der Egoismus nicht real, phantastisch, der Wahrheit widersprechend, folglich auch ungerecht [2]. Auf diese Weise wird der Egoismus von der Vernunft verurteilt; das Prinzip des Altruismus dagegen „sowohl von der Vernunft als vom Gewissen" [3]) vollkommen gerechtfertigt. Kraft dieses Prinzipes erkennt die eizelne Person, dass andere Geschöpfe relative Seins-und Kräftezentren sind, die für sich ihre Zwecke haben, nicht aber als blosse Werkzeuge eines fremden Willens gelten können. *Diese im Mitleidsgefühl unbewusst und undeutlich vorhandene*

---

[1]) Der Ausdruck „kann gar nicht..." wird uns werständlich erst aus der Darlegung S-joffs Lehre über das Absolute im kritischen Teile dieser Arbeit.

[2]) W. S. sind die Ausdrücke Wahrheit-Wirklichkeit-moralisch gut (gerecht) miteinandar eng verknüpft. In der „Kritik d. abstrakten Prinzipien" S. 192, fol. sagt er: „Um... das Gute zu verwirklichen, muss man die Wahrheit kennen", damit man tue, was geboten ist, muss man kennen, was ist".

[3]) Diese Gegenüberstellung von Vernunft und Gewissen findet sich wörtlich bei S. R. d. G. 84.

Gleichberechtigung (nicht Identifizierung, wie Schopenhauer meinte) *wird dann von der Vernuft zum klaren, scharf umrissenen Gedanken ausgearbeitet*. Daraus ergibt sich dann der Grundsatz der Beziehungen zu allen anderen Wesen, der folgendermassen formuliert werden kann: „Handle an Anderen so. wie du wolltest, dass sie an dir handeln sollen". (R. G. 84).

Der allgemeine Grundsatz des Altruismus zerfällt naturgemäss in zwei Teile. Erstens kann ich, solange ich mitleidig bin keinem Leid zufügen, keinen beleidigen; zweitens, wenn jemanden Leid trifft, werde ich ihm helfen. Mithin lautet der erste Grundsatz des Altruismus: „Füge niemanden etwas zu, was du selbst von anderen nicht erfahren möchtest" und der zweite: „Handle am anderen so, wie du möchtest, dann an dir gehandelt werde. Kürzer: „neminem laede, immo omnes, quantum potes iuva" (R. G. 85). Der negative Grundsatz ist eigentlich das Prinzip der Gerechtigkeit, der zweite positive—das Prinzip des Mitleides (d. Barmherzigkeit). Diese Unterscheidung ist nicht ganz genau, denn „Mitleid setzt Gerechtigkeit voraus, Gerechtigkeit jedoch erfordert Mitleid, beide sind also nur verschiedene Seiten, verschiedene Ausdrucksformen für ein und dasselbe" (ebd. 85). Es gibt keine Gerechtigkeit ohne Mitleid und Mitleidslosigkeit ist nicht gerecht. „Einem anderen nicht helfen wollen, heisst schon ein Unrecht zufügen" (ebd. 85). Der Unterschied ist dennoch ein Wirklicher, obgleich nicht ein gegensätzlicher [1]).

Das Prinzip des Altruismus setzt keineswegs eine materielle oder qualitative Gleichheit aller Wesen voraus,—eine solche Gleichheit ist in der Natur nicht vorhanden und sie zu fordern, wäre sinnlos—sondern das *gleiche Recht* auf Dasein und Entwicklung der eigenen Kräften. Durch dieses Prinzip muss etwas Absolutes und Einheitliches gewahrt bleiben, nämlich die Bedeutung jedes einzelnen als Selbstzweckes, als etwas, das nicht nur Mittel für fremde Zwecke sein darf (ebd. 84). Die Vernunft kennt keine Parteilichkeit und Einschränkung, *folglich sind diese Forderungen der Vernunft ebenso umfassend*, wie das Gefühl auf das sich *der Altruismus psychologisch Gründet.*

---

[1]) Nach S-joff ist die Unzertrennbarkeit zweier altr. Grundsätze „sehr wichtig als Grundlage des inneren Zusammenhanges zwischen Recht und Moral" (R. G. 85; 400-422).

KAPITEL IV.

DAS RELIGIÖSE PRINZIP IN DER MORAL.

Es gibt moralische Beziehungen auch zwischen den Menschen, die keineswegs von den zwei Grundsätzen des Altruismus umfasst werden. Das sind die Beziehungen des Kindes zu seinen Eltern. Das Kind, das die moralischen Forderungen zu verstehen imstande ist, „erkennt ganz unmittelbar die *Ueberlegenheit* von ihnen an, es fühlt vor ihnen *Ehrfurcht* und daraus ergibt sich die praktische Pflicht des Gehorsams" (R. G. S. 87). Alles das geht über die Grenzen des gewönlichen Altruismus hinaus. Dem Altruismus liegt die Gleichberechtigung Aller zu Grunde; die Ehrfurcht der Kinder gegenüber ihren Eltern dagegen beruht auf der Anerkennung der *Ungleichheit.* Das Kind erkennt seine Eltern zuallernächst nicht als seiner Teilnahme bedürftig, „sondern sie erscheinen ihm als die Mächte, die ihm helfend beistehen können" (ebd. 87). Dies widerspricht freilich der Gerechtigkeit nicht, enthält aber ausserdem etwas ganz Besonderes. Man kann logisch wohl sagen: das Kind liebt, um geliebt zu werden. Doch sind diese zwei Arten von Lieben verschieden: die Liebe des Kindes ist vom Gefühle der Ehrfurcht vor dem Höheren und der Pflicht, diesem Höheren zu gehorchen, beherrscht, wobei durchaus nicht vorausgesetzt werden kann, dass das Kind für sich dasselbe von Seiten der Eltern fordere. Die Eltern die aus eigener Erfahrung das Leid kennen gelernt haben, werden ihrem erbarmungswüidigen Kinde aus Mitleid zur Seite stehen; das Kind aber kennt noch nicht die Zustände der Grossen und kann darum nicht Teilnahme an ihnen fühlen. Folglich hat das moralische Gefühl eines wirklichen Kindes zu seinen Eltern in der *vollständigen Abhängigkeit* seine vollkommen hinreichende Begründung. Wenn die negative Unglechheit, z. B. zwischen einem amerikanischen Pflanzer und seinem Neger das Band der Solidarität auflöst und zu unmoralischen Beziehungen führt, so lehrt die Anerkennung der positiven Ueberlegenheit der Eltern das Kind, seine Eltern mit Dankbarkeit zu ehren; die Ehrfrucht ist aber „die wahre Wurzel *der religiösen Moral,* die ein besonders wichtiges Gebiet in der geistigen Natur des Menschen bildet und unabhängig von

allen positiven Religionen und metaphysischen Systemen ist" (R. G. 90).

Seit dem Erscheinen des Buches von de Brosse „Götter und Fetische" ist die Ansich breit geworden, der Fetischismus sei die grundlegende und primäre Religionsform der Menschheit gewesen; was doch nicht einmal mit den geschichtlichen Zeugnissen übereinstimmt. Um ferner etwas (ein Stück Holz, einen Stein) „für Gott, d. h. ein Höheres Wesen zu halten, dazu ist notwendig, im Bewusstsein schon den Begriff eines solchen Wesens zu besitzen" (ebd. 90). Die aber von dem Menschen selbst zu Fetischen und Götzen gemachten Dinge haben an und für sich gar keine Merkmale einer höheren Wesenheit. Es ist also nicht diesen Dingen entnommen worden. Der Einwand, der Begriff des Höheren sei ihm angeboren ist keine Antwort, da es selbstverständlich ist, dass der Mensch wenn er nicht befähigt wäre, einen solchen zu bilden, ihn auch nicht haben würde. Es fragt sich eben um die erste Gelegenheit für das Uebergehen des Begriffes aus der reinen Potenz ins *wirkliche* Bewusstsein; es ist die Frage nach der ersten Anwendung dieser Fähigkeit. Bei der Lösung vergesse man nicht, dass „wenn es sich um die primäre Bildung irgendeines grundlegenden Begriffes im menschlichen Bewusstsein handelt, so muss man *das Kind,* und nicht den erwachsenen Menschen ins Auge fassen" (R. G. 92). Zweifellos aber ist dem Kinde seine Abhängigkeit von der ihn ernährenden Mutter und später vom Vater bei weitem fühlbarer, als seine Abhängigkeit von der Sonne und so weiter. Demnach ist auch die Tatsache begreiflich, dass die Kinder bis zu einem gewissen Alter die gewaltigsten Naturerscheinung gar nicht bemerken, „Weder im Leben noch in der Literatur habe ich Hinweise auf einen umgekehrten Entwicklungsgang bei Kindern finden können" (ebd. 92). Folglich, verkörpert sich die Ieee der Gottheit für den neugeborenen Menschen in den lebendigenn gestalten seiner Eltern. Auf der primären Stufe trägt die Gottheit den charakter der Vorsehung und ist zuallererst in der Mutter repräsentiert; im späteren Alter wird diese Bedeutung der Mutter auf den Vater übertragen.

Diese religiöse Beziehung der Kinder zu den Eltern, die sich in den primitiven Menschengeschlechtern naturgemäss entwickelt, tritt in voller Kraft erst dann hervor, wenn die Kinder erwachsen sind und die Eltern sterben. „Die Verehrung der

verstorbenen Väter nnd Ahnen nimt fraglos die hervorragendste Stelle in der Entwicklung der religiös-moralischen und socialen Beziehungen der Menschheit ein“ (R. G. 93). Die chinesische Nation besitzt noch heute den Ahnenkult als Religion, auf dem ihre ganze sociale Ordnung ruht; überhaupt von den Wilden angefangen bis zu den Einwohnern von Paris einschliesslich, gibt es kein Volk, das nicht in dieser oder jener Form die Toten verehrt.

Die religiöse Beziehung zu den noch lebenden Eltern verlierte allmählich im Kinderherzen den anfags rein religiösen Charakter; die tägliche Nähe ist in erster Linie daran Schuld; weiter erfährt er über die gestorbenen Urahnen, die schon tatsächlich von den lebenden Vätern als Geister verehrt werden. Das religiöse Gefühl wendet sich dementsprechend ganz naturgemäss den geheimnissvoll verschleierten Ahnen zu. Der lebende Vater wird nur noch zum Kandidat der Götterwürde und natürlich zum Priester des höheren Gottes des Ahnen. Mithin „nicht die Furcht, sondern der Tod gab dem Menschengeschlechte seine ersten Götter“ (ebd. 94). Wie der Begriff von der Vorsehung von der Mutter in späteren Zeit auf den Vater übergeht; so überträgt ihn das Kind bei seiner Entwicklung vom Vater auf die Toten, von deren Macht seine Eltern mehr abhängig zu sein scheinen, als es von den Eltern. Damit werden auch alle sich der Vorsehung gegenüber ergebenden Pflichten (Verehrung, Dienen, Gehorsam) auf sie bezogen. Der Wille der Geister gibt sich entweder im Traum und im wachen Bewusstsein oder durch Wahrsager kund. Anfangs waren es die lebenden Väter oder die Ältesten des Stammes, die als Vermittler zwischen der höheren Macht und den gewöhnlichen Menschen wirkten; mit der Zeit ging aber diese Funktion auf eine besondere Klasse von Priestern, Propheten u. s. w. über [1]).

Wie zu ersehen, sind bloss der Umfang der religiösen Idee, die Eigenschaften jener verstandesmässigen Vorstellungen und die praktischen Vorschriften im Entwicklungsprozesse begriffen, nicht aber der Inhalt selbst. Die Vorstellung vom Höheren, das verhert werden muss, und die Kultustformen können verschieden

---

[1]) Die Beispiele dazu entnimmt S—joff den Büchren von Balofen: „Das Mutterrecht“; von Charusin: „Die Lappländer“ und weist auf seinen Aufsatz: „Die Reste des primären Heidentums“ (im VII. B. seiner Verke) hin.

sein und sind es tatsächlich zu verschieden Zeiten und bei verschiedenen Völkern. Demgegenüber bleibt die kindliche Beziehung zum höchsten Wesen auf allen Stufen im Grunde genommen ein und dieselbe (R. G. 97). Der wilde Kanibale wie der vollkommste Gerechte, soweit beide religiös sind, „stimmen darin überein, dass sowohl der eine wie der andere nicht seinen eigenen Willen tun will, sondern den *Willen des Vaters*“ (ebd. 97), Hierin liegt auch die Grundlage des wahren Pietismus, der „Religion und Moral miteinander verbindet und unterschiedslos sowohl als religiöse Prinzipien der Moral, als auch als moralisches Prinzip in der Religion bezeichnet werden kann“ (ebd).

Da sonach das religiöse Prinzip eine allgemeingültige molische Regel ist, so hängt die Anerkennung eines über den Menschen waltenden Prinzips weder von positiven Glaubenslehren noch von verstandesmässigen Vorstellungen ab, sondern ist notwendig für jedes moralische, fernunftbegabte Wesen. Die Erfahrung lehrt einen jeden über seine Abhängigkeit vom etwas Unsichtbaren in der Erreichnung seiner Ziele. Es fragt sich nur, ob das, wovon der Mensch abhängig ist, einen Sinn hat oder nicht. Wenn nicht, so ist mein Leben — ein Teil des ganzen sinnlosen Weltlebens — auch sinnlos. Bewusst und vernünftig das Gute tun können wir erst dann, wenn wir an die objektive gute Bedeutung des Weltganzen, d. h. an die moralische Ordnung, an die Vorsehung, an Gott glauben. Mithin ist „dieser Glaube logisch früher vorhanden als alle positiven religiösen Anschauungen und Verordnungen“ (ebd. 99) und stellt in diesem Sinne das dar, was wir als Naturreligion bezeichnen. Von dieser Naturreligion erhalten alle Forderungen der Moral ihre Sanktion; erst sie heiligt die Forderung der Vernunft und gibt den Grund für ihre Auswirkung ab. Etwaige Fälle, der wirklichen Gottlosigkeit oder des Unglaubens können die Allgemeinheit & Allgemeingültigkeit dieses religiös-moralischen Prinzips nicht aufheben, so wenig die Fälle der Scham-und Mitleidslosigkeit die Pflicht, keusch und mitleidig zu sein, entwurzeln können. Auch ist die religiöse Moral, wie alle Moral überhaupt, die Wissenschaft von dem, was sein soll, nicht aber von dem, was ist.

KAPITEL V.

VON DEN TUGENDEN.

Jedes der drei Grundgefühle kann von drei Seiten aus betrachtet werden: nämlich als Tugend, als Regel des Handelns und als Bedingung eines gewissen Wohles. Die Schamhaftigkeit wird als eine absolut, d. h. unter allen Umständen gute, natürliche Eigenschaft oder Tugend erkannt. Von der Tatsächlichkeit der Eigenschaft in einem bestimmten Menschen abgesehen wird sie durch die Vernunft als Regel des Handelns aufgestellt. Die Regel fordert Handlungen, Uebung in der Tugend. Die mit gewisser Geistesanstrengung erlangte Fähigkeit, nach der Regel der Tugend zu handeln, verhilft zur Herrschaft des Geistes über das physische Dasein — ein Zustand, der uns eine gewisse Befriediguug — moralisches Wohlsein [1]) — gewährt. Das gleiche gilt von den zwei übrigen Gefühlen. Diese drei Gesichtspunkte, von denen aus wir die Grundgefühle, untersuchen, sind miteinander eng verbunden, so dass sie nicht streng gegeneinander àbgegrenzt werden können; es wird daher im weitern genügen. sich auf den Gesichtspunkt der Tugend zu beschränken, da er logischerweise die zwei andern in sich schliesst.

„Ein tugendhafter Mensch ist ein Mensch *wie er sein soll*“ (R. G. 105). Mit andern Worten: die Tugend ist die normale oder gebührende (pflichtmässige) Beziehung des Menschen zu allem — es ist unmöglich eine Eigenschaft oder Beschaffenheit beziehungslos zu denken. Das „Andere“ aber, zu dem der Mensch sich durch die Eigenschaften in Beziehung gestellt sieht erscheint dem Menschen 1) als ihm gegenüber Niederes, 2) als etwas, das ihm gleich ist (gleichartig) oder 3) als etwas Höheres. Ein viertes Verhältnis ist nicht denkbar. Hieraus folgen dann mit logischer Notwendigkeit drei Hauptformen moralischer oder pflichtgemässer Beziehungen, deren jede sich auf ihr korespondierendes Gefühl psychologisch stützt. Diesem dreifachen Verhältnis des Menschen zum Weltall entsprechen dann auch drei Grundtugenden; die, wie gesagt, nur die drei durch die Vernunft

---

[1]) S-joff nennt es auch die Normder zur zweiten Natur gewordenen Tätigkeit (ebd. 105).

zu den drei Prinzipien des Handelns erhobenen Gefühle darstellen. Alle anderen Tugenden sind von den drei Grundtugenden abgeleitet und haben ihren moralischen Wert nur insofern sie mit den Haupttugenden als obersten Prinzipien übereinstimmen. Diese Dreiteilung des moralischen Gesamtgebietes wäre auch dann berechtigt und logisch notwendig, wenn der Mensch die genannte Hauptgefühle nicht hätte; denn sein Verhältnis zur Welt bleibt ein dreifaches: der Mensch ist weder absolut niederes, noch absolut höheres noch ein einziges Wesen seiner Gattung. Somit sind die drei Arten von Tugend sowohl metaphysisch als auch psychologisch begründet.

Alle anderen in der neueren und alten Zeit als Tugenden aufgestellten Eigenschaften verdienen an und für sich diesen Namen nicht. Jede dieser Eigenschaften wird nur dann mit Recht als Tugend angesehen, wenn sie mit einer jener drei objektiven Normen jeder pflichtgemässen Beziehung übereinstimmt. So besitzt z. b. Enthaltsammkeit oder Mässigkeit nur dann den Wert einer Tugend, wenn sie sich auf beschämende Handlungen, die sie beseitigen soll, bezieht; sie verlangt überhaupt, dass wir nur darin mässig sind, was unter unserer Menschenwürde ist. Dagegen wird Enthaltsammkeit im Wohlwollen gegen seinen Nächsten, oder Mässigkeit im Suchen nach Wahrheit, von niemanden als Tugend gutgeheissen. Also ist Mässigkeit nicht an und für sich eine Tugend, sondern je nach dem Objekte auf das sie sich bezieht. Ebenso ist Mut oder Tapferkeit als pflichtgemässes Verhältnis zur niederen, eigenen Natur eine Tugend; die grösste Kühnheit bei der Zufügung von Beleidigungen ist aber tadelnswert. Die dritte der sogenannten Kardinaltugenden, die Weisheit, hat ihren Wert ebenfalls von den Zwecken, zu deren Verwirklichung, sie benützt wird. Das weiseste Tier, die Schlange—wurde zum Symbol aller Unmoral, da sie ihre Klugheit für unmoralische Zwecke benützte. Dasselbe gilt von der Gerechtigkeit: der Begriff der Gerechtigkeit hat einen vierfachen Sinn. Im ersten Sinne heisst, „gerecht so viel als richtig (cette solution est juste) und gehört streng genommen nicht in das moralische, sondern ins logische Gebiet. Im zweiten engerem Sinne entspricht die Gerechtigkeit (aequitas) dem Grundprinzip des Altruismus und ist folglich keine besondere Tugend, sondern ein logischer Ausdruck für den Altruismus. Drittens versteht man unter Gerechtigkeit den Altruismus als Barmherzigkeit. Die Barmherzigkeit aber ist eine

bedingte und nur in Verbindung mit der Gerechtigkeit mögliche Tugend (siehe das Kapitel über Mitleid und Altruismus). Endlich wird die Neigung zur strengen, gesetzmässigen Handlung als Tugend der Gerechtigkeit angesehen. Das ist nur in dem Falle richtig, wo die Gesetze Gott zum Urheber haben oder wenn sie mit den göttlichen Gesetzen im Einklag stehen, denn es geziemt sich Gott mehr zu gehorchen als den Menschen. Die Gerechtigkeit als Tugend fällt bei weitem nicht immer mit der Legalität zusammen.

S-joff untersucht auf diese Weise die theologischen und einige von den Kardinaltugenden abgeleitete Tugenden und gelangt zu dem gleichen Ergebnis. Wir folgen ihm darin nicht, da dies zum Verständnis seines Grundgedankes nichts Neues beiträgt. Er gelangt zur nachstehenden Schlussfolgerung: Die sogenannten Tugenden haben alle nur insoweit eine moralische Bedeutung, als sie durch die drei genannten Normen des Pflichtgemässen bestimmt werden.

Obgleich diese Normen sich auf die ihnen entsprechenden Grundgefühle als ihre psychologische Wurzel stützen, so finden sie darin nicht ihre endgültige Begründung, sondern werden die Vernunft aus dem Begriffe des Pflichtgemässen oder der Wahrheit (im weiteren Sinne) entwickelt und begründet. Ein solches moralisches Bewusstsein von der Wahrheit oder dem Pflichtgemässen könnte natürlich nicht entstehen, wenn in die Natur des Menschen nicht schon früher Gefühle der Scham, des Mitleides und der Ehrfurcht hineingelegt worden wären, die seine gesetzmässige Beziehung zu den drei grundlegenden Bedingungen seines Lebens bestimmen. Nachdem aber die Vernunft aus diesem natürlich Gegebenen den inneren ethischen Inhalt herausgeholt und ihn als Pflichtgemässes festgestellt hat, wird dieser Inhalt, unhabhängig von seinen psychologischen Grundlagen, ein selbständiges Prinzip moralischen Handelns „(R. G. 126; 46, Kritik der abstr. Prinzipien: 65). Ohne ein solches Pflichtbewusstsein wären alle natürlichen Anreize zur moralischen Handlung unsicher — bei verschiedenen Personen sind sie in verschiedenem Grade vorhanden — und haben mithin an und für sich keine entscheidende Bedeutung, besonders wenn sie mit entgegengesetzten Motiven zusammenstossen.

Wenn die aus Neigung folgende Rechtlichkeit keine sichere ist, so ist doch Rechtlichkeit als Folge rein erfasster Pflicht

eine höchst seltene Erscheinung. Das Gute als ideale Norm des Willens fällt tatsächlich nicht mit der Glückselichkeit als dem Objekte eines wirklichen Wunsches zusammen. Daher wünschen erstens nicht alle das Gute—Gebotene; zweitens gibt es solche, die den bösen Trieben um des Guten willen nicht widerstehen können, entdlich drittens, können auch die Gerechten das Böse, in dem die Welt liegt, nicht überwinden. In dem Masse aber, als das Gute nicht gewünscht wird, ist es auch kein Heilsgut (Wohl) für diese indifferente Person; insofern es den Willen nicht genügend beeinflusst, ist das Gute nur ein gedachtes, und endlich da es dem Gerechten nicht die Kraft gibt, das Gebotene in der ganzen Welt zu verwirklichen. ist es kein zureichendes Heilsgut. Ein kraftloses Gute ist kein Gute: es kann nicht als etwas, das sein soll, angesehen werden. Das Gebotene (Gute) aber ist seincm Begriffe nach das, was verwirklicht sein muss. Demzufolge müssten ihren allgemeinen Begriffen nach das Gute und das Wohl sich gegenseitig decken, müsste das letztere die direkte, notwendige Folge des ersteren sein, denn der Mensch strebt spontan und ganz natürlich nach Glückseligkeit, wie er von Natur auf das Gute (die guten Gefühle) gerichtet ist. Das ist aber nicht der Fall; darum wird die Glückseligkeit vom Guten getrennt und als Wohlergehen aufgefasst und scheint als Motiv menschlicher Handlungen eine tatsächliche Allgemeinheit und Notwendigkeit zu besitzen, im Gegensatz zur moralischen Forderung, die sich als kraftlos erweist. Damit aber will und kann sich weder die formale Vernunft noch die Moralphilosophie aussöhnen; so ergibt sich daraus für die Vernunft eine neue Aufgabe, „nämlich die Aufgabe, jenes praktische Prinzip aufzufinden, das durch sich selbst nicht nur etwas Pflichtgemässes, sondern auch etwas im höchsten Grade Wünschenswertes für jedermann darstellt, und das ...... die Kraft besitzt, mit Notwendigkeit die Lebensführung des Menschen zu bestimmen“, abgesehen von allen natürlichen Seelentrieben und das allen begreiflich und allen eine wirkliche Tatsache ist (R. G. 127, 126, 128—30) [1]).

---

[1]) „Jede Tätigkeit enthällt in ihrem letzten Zwecke zugleich auch ein notwendiges Element des Wohles“, und „die Erreichung des letzten Zieles its notwendig mit Genuss und Glückseligkeit verbunden“. S-joffs. Kritik der abstrakten Prinzipien“ II. Auf. S. 22 und folg.

Die kritische Analyse des Abstrakten Eudämonismus in den verschiedenen Formen [1]) überzeugt W. Solovjoff, dass der Begriff von Wohlergehen oder Freude inhaltlos ist und mithin nicht die einzig genügende Stütze von Sittlichkeit sein kann, mit anderen Worten, das subjektive Wohlergehen ist kein zureichendes Motiv, um den konkreten Menschen über die engen Grenzen des Egoismus hinausführen und ihm beständig den einzig wahren, sittlichen Weg zeigen zu können. Somit bleiben die zwei Forderungen unverbunden; nämlich die vernunftgemässe Forderung der Pflicht und die natürliche des Wohlergehens. „Diese beide Forderungen haben ihren natürlichen Stützpunkt im Wesen des Menschen, jedoch beide enthalten nicht die genügenden Grundlagen oder Bedingungen für ihre Verwirklichung; zudem hängen sie tatsächlich nicht miteinander zusammen, widersprechen sich vielmehr gewönlich", und der Versuch (d. Utilitarismus) sie prinzipiell in Einklang miteinander zu bringen ist misslungen. (R. G. 148). Mithin ist die Aufgabe, ein praktisches Prinzip aufzufinden „das das Pflichtgemässe mit etwas höchst Wünscheswertem für jedermann darstellt" nicht gelöst. Hier wird das Gute als die höchste Glückseligkeit, als der absolute Massstab von Wünschenswertem überhaupt aufgefasst (summum bonum). Nun fragt es sich, ob es ein solches höchstes Heilsgut gebe und worin es bestehe (ebd. 127). Die Antwort darauf gibt S-joff im folgenden Teile seines Werkes, der von dem göttlichen Gute handelt.

---

[1]) In der „Kritik d. abstr. Prinzipien" S. 15—25 und R. G. 128—148.

II. TEIL.

Das göttliche Gute.

KAPITEL I.

VON DER EINHEIT DER MORALISCHEN GRUNDLAGEN.

Wenn der Mensch böse handelt, z. B. jemanden beleidigt, so schämt er sich nachher. Dieser Akt der Scham enthält nach S-joff drei Hauptmomente: erstens tritt im Menschen ein Gefühl des Mitleids für den Gekränkten auf; zweitens kommt zu diesem einfachen Gefühle eine vergeistigtere Umwandlung desselben hinzu, es tut ihm auch Leid, das er mitleidslos war; endlich das dritte Moment, von dem das Gefühl seine volle Stärke und seine moralische Bedeutung empfängt,—dass er sich seiner Handlung auch in dem Falle schämt, wie der oben beispielsweise angeführte, wenn in ihr etwas speziell *Beschämendes* gar nicht enthalten ist. Dieses dritte Moment ist für S-joff das wichtigste, weil es den ganzen Seelenzustand vollständig charakteriesieren soll, und demzufolge der Mensch mehr nicht sagt: „Mir schlägt das Gewissen", sondern er sagt: „Ich schäme mich—j'ai honte" „I am ashamed" (ebd 150).

Wie ist das erklärbar? fragt sich S-joff. Wenn eine moralische Verletzung, ausser der Reaktion des ihr entsprechenden moralischen Elementes—hier des Mitleids — noch auch die Mitwirkung des Schamgefühls hervorruft, zu dessen Gebiet die verletzende Handlung nicht hineingehört, „so ist es einleuchtend— schliesst er, dass die *Unterscheidung* von drei Grundelemente in der moralischen Natur des Menschen nicht zu ihrer *Scheidung* führen darf. „Diese Grundlegenden Elemente (Scham, Mitleid, Ehrfurcht) vereinigen sich in einer gewissen Tife zu einem Ganzen und die moralische Ordnung in der Gesamtheit ihrer Normen ist in ihrem eigentlichen, sich entwikelnden Wesenskerne nur die Gliederung eines und desselben, nach der einen oder der andern Seite hin wirkenden Prinzipes" (R. G. 150; auch 159 — 161). Selbst die Sprachen weisen schon darauf hin. Das Wort „Scham"

besitzt zwei besonderen Bedeutungen, erstens bezieht es sich auf das Geschlechtsleben und alles damit in Beziehung stehende: pudor-pudenda; honte—parties honteuses; Scham-Schamteile; zweitens wird es in all den Fällen angewandt, wo eine Verletzung der moralischen Forderungen getadelt wird. Dies vorausgesetzt sucht weiter S-joff durch nähere Aufklärung des Begriffs der Scham die oben angeführte Behauptung von der Einheit aller drei moralischen Grundlagen zu beweisen.

Die Herstellung des wahren, einheitlichen Lebens ist die Lebensaufgabe des Menschen. Diese „ungeteilte Einheit" kann aber nur durch die Keuschheit, die seinerseits ihre Wurzel im Schamgefühle hat, bewirkt werden. Das Schamgefühl regt den Menschen an, nicht sich mit der Ewigkeit durch die Kinder zufrieden zu sein, und verlangt von dem Menschen die Herstellung der unsprünglichen harmonischen Einheit seines Wesens. Die Tiere können sich selbst im Geschlechtstriebe vergessen und dienen instinktiv der Art, denn sie kennen keine andere Fortdauer als die der Art. Dagegen will der Mensch auch individuell ewig sein; dazu muss das Gesetz von gegenseitiger Verdrängung der aufeinanderfolgenden Geschlechter nichtig gemacht, d. h. das Gesetz des Todes, das mit der natürlichen Fortflanzung notwendig verbunden ist, muss aufgehoben werden. Ebenso wenig genügt dem Menschen die gcschichtliche Ewigkeit, da sie sich auf die sich abwechselnden Geschlechter stüzt, so, dass weder der Gerühmte noch die Rühmenden ein wahres Leben besitzen. Die Bedeutung der Genialität ist somit nur in der Andeutung auf das wahre Lebėn zu sehen. Dieses Leben—die wahre einheitliche Ewigkeit—wird also erst durch die Keuschheit erstrebt. Die Verwirklichung dieser Ewigkeit fordert keine Genialität, ist als Streben nach ihr allen gemein und soll demnach von einem jeden erreicht werden. Daraus folgt, dass Schamgefühl, abgesehen von den negativen Forderungen—das Verbot, beschämende Handlungen zu begehen—uns noch eine positive, weit wichtigere Aufgabe der Erhaltung der psychophysichen Einheit unseres Wesens stellt. In dem jetzigen Zustande ist zwar diese Einheit vorhanden, aber tief im Inneren versteckt läuft sie Gefahr durch die Unenthaltsamkeit ganz verdorben zu werden. Hätte das Schamgefühl nicht diesen besonderen lebensvollen Charakter (unsere Einheit zu bewahren), so wäre es nur der Ausdruck für die formale Ueberlegenheit der menschlichen Vernunft über die

irrationellen Triebe, denn diese Ueberlegenheit verliert der Mensch nicht durch die beschämenden Taten. „Der mensch ist aber der ungeteilten Einheit seines Wesens verlustig gegangen und in der wahren, keuschen Liebe[1]) zum anderen Geschlechte strebt er darnach, hofft er darauf und traumt davon, diese Ungeteiltheit wieder herzustellen“ (R. G. 160). Diese Hoffnungen werden durch die äussere geschlechtliche Verbindung zerstört. Anstatt einer geistig leiblichen gegenseitigen Durchdringung zweier menschlicher Wesen und ihrer gegenseitigen Vollendung durch die Liebe ergibt sich aus der heutigen geschlechtlichen Liebe nur die Verstärkung der tatsächlichen Teilung des menschlichen Wesens in zwei Geschlechter. Dieser grundlegenden Trennung folgen dann naturgemäss durch das Kindergebären die einander verdrängenden, feindlich sich gegenüberstehenden Einzelwesen. Doch tritt diesem Streben nach Zersplitterung die innerlich fortdauernde Einheit des Menschenwesens entegen: erstens auf dem Gebiete des Sinnenlebens negativ in der Form des psychologischen Gefühles der Scham und positiv im Pathos der keuschen Liebe, dann zweitens auf dem socialen Gebiete psychologisch in der Form des Mitleidsgefühles, formal moralisch in der des Gewissens, das gegen die zentrifugalen Naturkräfte, den Egoismus des einzelnen und Antagonismus aller entgegentritt. Wärend die

---

[1]) S-joff's Theorie der Liebe hat ein stark mystisches Gepräge. Er nennt sie eine geschlechtliche sich liebende Wesen geistigleiblich durchdringende Liebe, und betont zugleich, dass die leiblich-geschlechtliche Verbindung an und für sich böse sei (ebd. 155—56), denn sie sei die Ursache der Einheitszerstörung sowohl im Innern des Einzelmenschen als auch in der Gesellschaft. Er meint, der Mensch sei beauftragt, durch seine Geisteskraft die materielle Natur zu vergeistigen, sie mit seinem Geiste zu durchdringen und damit auch sie in das zukünftige Gottesreich einzuverleiben. Daher ist auch Kindergebären nur insofern etwas Gutes, als es einst unter den Menschenkindern solche auftreten werden können, die sich auf Solovjoffsche Weise liebend die verlorene „ungeteilte Einheit“ herstellen werden. Mit dieser Auffasung der Liebe stimmt dann ganz überein auch seine ungewöhnliche Forderung auf dem Wirtschaftsgebiete, die Erde liebevoll und zart zu bearbeiten, nicht blos um des Gewinnes willen, sondern auch ihrer selbst willen, da durch solche liebevolle Bebauung sie auch von aussen materiell für das zukünftige glorreiche Gottesreich vorbereitet werde. Ja, er spricht sogar von der Pflicht der Erde gegenüber ebd. 380—81; 511. Nationalökonomie und Askese sind daher im wesentlichen inneren Zusammenhange. Diese Theorie wird wohl der theoretische Grund gewesen, warum S-joff sich dem Familienleben fernehielt und keusch das Leben durchwanderte. „Seine Theorie“ der Liebe hat er breit entwickelt im einem Beitrage „Uber den Sinn der Liebe“ S. 1—65 Bd. VII seiner Werke.

Schamhaftigkeit gegen das Fleisch (im Sinne der Bibel) die psychophysische Einheit des Menschen schützt, also die individuelle Keuschheit ist, wird durch das Mitleidsgefühl die gesellschaftliche Einheit bewahrt, dem entsprechend ist hier Mitleid, formal-moralisch gesprochen, das sociale Schamgefühl und wirkt demnach als sociale Keuschheit gegen die Zersplitterung; Keuscheit[1]) gleicht hier dem Streben nach der socialen Einheit (R. G. 159—161).

Die zentrifugalen und zersetzenden Kräfte der Natur, die nach Solovjoff die psychophysische und sociale Einheit des Menschen zu zerreissen bestrebt sind, wirken auch gegen die Einheit des Menschen mit Gott, seine Einigung mit dem absoluten Prinzip seines Daseins. Das heisst, es gibt im Menschen einen natütlichen, praktischen Atheismus (der theoretische ist zu weilen nur eine unschuldige Verirrung), das stolze Sichlossagen von dem absoluten Prinzip. Das ist das gefährlichste Bestreben der zentrifugalen Kraft, denn dadurch wird ja der Mensch sogar des Wunsches nach einem alleinheitlichem Dasein in Gott und der Möglichkeit, die vollendete Vollkommenheit — wonach der Mensch seinem ganzen Wesen nach strebt—jemals zu erreichen, beraubt. Der Wichtigkeit dieser Einigung ensprechend, ruft unser, in der Tiefe verborgenes, einheitliches Wesen die machtvolle Gegenwirkung hervor, die hier in der Gestalt religiöser Frömmigkeit zum Ausdruck kommt. Dementsprechend erfährt auch das Bewusstsein des Pflichtwidrigen eine besondere Veränderung. Es heisst dann nicht mehr; „Ich schäme mich" oder „mein Gewissen schlägt mich", sondern „das ist furchtbar". Die Reaktion des Menschengeistes kann sich in diesem Falle zum panischen Schrecken, dem „horror sacrilegii" der Alten, entfalten. Mit der Kultur vergeht der horror sacrilegii, die Furcht Gottes

[1]) Keuschheit hat bei S-joff einen zweideutigen Sinn: einmal heisst Keuschheit die sexuelle Reinheit, dann bedeutet oft Keuschheit soviel als Streben nach irgendeiner Einheit. Daher gibt es bei ihm eine dreifache Keuschheit, die je nach dem Objekte jedesmal einen besonderen Namen hat. Er sucht diesen Gebrauch durch die Analyse des russischen Wortes „zelomudrije" — Keuschheit zu rechtfertigen. „Zelo" heisst im Russischen „ganz", „gesund" „einheitlich" „mudrije" oder genauer „mudrost" ist „Weisheit", hier auch „Streben". Daraus folgt f. S-joff, dass das Volk, das dieses Wort nur im Sinne der sexuellen Reinheit kennt, unbewusst durch die Keuschheit „zelomudrije" das naturgemässe Streben nach der Wesenseinheit bezeichnete. Dieses Wortspiel, das so sinnreich im Russischen erscheint, kann nicht wiedergegeben werden und gereicht allerdings nicht zur Ehre S-joff's.

bleibt jedoch als eine notwendige, negative Seite der Frömmigkeit bestehen und gibt sich durch das Gewissen, das hier die Form des religiösen Schamgefühles annimmt, als die religiöse Keuschheit kund (R. G. 161-62; auch XXXVI).

Es ist demnach folgerichtig, wenn S-joff den Menschen als das sich schämende Tier zu definieren pflegt und den Wesenskern der Moral in das Schamgefühl und die daraus folgende Tugend der dreifachen Keuschheit verlegt. Die Begriffe der Scham und der Keuschheit beherschen seine Ethik: es ist ja die Scham, die ursprünglich auf dem Gebiete des Geschlechtslebens entsteht und von dort aus auf alle anderen Gebiete moralischer Beziehungen ihren Einfluss ausübt. Und dies ist keineswegs zufällig bei S-joff. Denn, fragt er sich, wodurch unterscheidet sich der Mensch vom Tier? Durch seinen selbstbewussten, nach der Einheit strebenden Geist. Und was ist das Wesen des rein tierischen Lebens? Die Ernährung und die Fortpflanzung. Da die Art für die Natur viel wichtiger ist als das Individuum, so dient die Ernährung der Fortpflanzung. Daher dier Stärke und Bedeutung des Geschlechtstriebes: das Tier vergisst ja sogar sich zu ernähren während der Beschälzeit. Das Tier ist also da für seine Art und lebt nur in der Art fort. Daher auch die grosse Bedeutung des Geshhlechtstriebes im Leben des Menschen, der dem Körper nach dem Tier so ähnlich ist. Ist aber der Mensch seinem Wesen nach höher als das Tier, „so muss seine Trennung vom Tierreiche, seine innere Selbstbestimmung als Mensch gerade auf diesem Gebiete, dem Ursprunge und Mittelpunkte alles organischen Seins, beginnen. *Jeder andere Punkt hätte* nur eine relativ nebensächliche Bedeutung“ (R. G. 151). Darum schämt sich der Mensch nicht, das vernunftgemässe Mass nicht beobachtet zu haben, sondern vielmehr des Wesens des tierischen Lebens selber. Es ist auch nicht so bedeutend, *dass* er sich schämt, wichtig ist dagegen *wessen* er sich schämt. Denn „die Tatsache, dass der Mensch sich zuerst und am meisten gerade des eigentlichen Wesenskernes des tierischen Lebens oder der wichtigsten und höchsten Ausdrucksform seines natürlichen Daseins schämt, zeigt ihn uns als ein über dem Tiere und über der Natur stehendes Wessen. Somit wird der Mensch durch dieses Schamgefühl Mensch im vollen Sinne des Wortes“ (R. G.— 152-153). Fassen wir dieses mit dem, was über die Liebe gesagt worden ist, zusammen, so gelangen wir zu dem Ergebnis, dass

im vollen Sinne Mensch werden nach S-joff soviel heisst, als Erfüllen der messianischen Aufgabe bezüglich der niederen Nautr, nämlich sie erlösen, sie erkaufen. Das soll durch die keusche Liebe geschechen, in der ohne jegliche sexuelle Verbindung durch blosse geistig-körperliche Durchdringung der neue, einheitliche Mensch geboren wird. Diese Umwandlung muss auf dem sexuellen Gebiete sich vollziehen; durch sie werden dann alle Geschöpfe und auf immer von der Notwendigkeit der Verwesung befreit werden (R. G. 135-160 „Ueber den Sinn der Liebe" Bd. VII. S. 1-65 passim)[1] Somit ist die in der sexuellen Sphäre gründende Scham „der innere Wesenskern, die reale Erscheinungsform und das formelle Prinzip oder das Gesetz der moralischen Ordnung so miteinander in einer Einheit enthalten, wie die ganze Pflanze im Keime enthalten ist, und sie werden unterschieden von einander nur durch die Reflexion der Vernunft" (ebd. 163).

Als Kundgebund der „ungeteilten Einheit" des menschlichen Wesens greift die Scham auf alle andere Gebiete moralischer Beziehungen über. Man muss unterscheiden das innere Wesen der Moral von ihren moralischen Gesetzen oder ihren realen Erscheinungsformen. „Das Wesen der Moral ist an und für sich nur *eines*, nämlich der Mensch in der ungeteilten Einheit, die in seiner Natur verborgen ist als fortdauernde *Norm*, und die im Leben und in der Geschichte durch den Kampf mit zentrifugalen und zersplitternden Kräften des Daseins verwirklicht wird als *moralisches Handeln*". Daraus folgert S-joff das moralische Hauptgesetz alles Handelns, das bei ihm so heisst: „Du sollst in allem die Norm des menschlichen Seins beobachten, die ungeteilte Einheit der menschlichen Wesenheit bewahren" oder negativ ausgedrückt: „Du darfst nichts zulassen, was dieser Norm widerspricht, nichts, was diese Einheit zerstören könnte" (R. G. 162—163). In der Realität den mannigfaltigen Verhältnissen sich anpassend ändert die Wesenheit ihre Ausdrucksform und erscheint hauptsächlich in der dreifachen uns schon bekannten Form der Keuschheit im Sinne Solowjoff's, die ihrerseits anpassungsfähig ist. So entstehen die manningfaltigen

---

[1]) Aehnlich meint der beste Kenner von S-joff und sein persönlicher Freund Fürst Eug. Trubezkoj: „Solowjoff's Weltansehauung" Bd. II. S. 76—77. Moskau Ausgabe „Put" 1913.

Tugenden und somit ist der keusche Mensch „der wahre Mensch im vollen Sinne des Wortes“.

Scham, Mitleid und Ehrfurcht sind verschiedene Stufen eines und desselben moralischen Prinzips (die zu bewahrende Einheit) und dessen negative Ausdrucksformen bilden die notwendigen Bedingungen seiner Vergöttlichung, seiner höchsten Glückseligkeit, „eines ebenso realen als auch hohen gottmenschlichen Zieles“. Die Vergöttlichung in Gott ist für den Menschen die Erreichung der naturgemäss gewünschten Glückseligkeit, denn Gott ist „die untrennbare und unwandelbare Einheit des Guten, des Wohles und der Seligkeit“ (R. G. 166). Durch das moralische Gute bekommen wir von Ihm unseren guten Strebungen gemäss die Kraft, unsere potentielle Wesenseinheit zur wirklichen in Gott umzuwandeln. Das moralische Gute in all seinen Gestalten (Tugenden) ist demnach der notwendige Weg um tatsächlich das Wohl oder die Glückseligkeit zu erlangen. „Das Wohl (die Glükseligkeit) ist in diesem Sinne nur eine andere Seite des Guten oder ein anderer Gesichtspunkt dieses Guten und zwischen diesen beiden Begriffen besteht derselbe innere Zusammenhang, dieselbe Unmöglichkeit einer Gegensätzlickeit, wie zwischen Ursache und Wirkung... usf.“ (ebd). Wir wünschen das Gute um des Guten willen, und dieser Wille wird keineswegs verletzt dadurch, dass dieses Gute selbst auch das Heil bedeutet (gegen Kant). Andererseits ist es ja nur natürlich, selig sein zu wollen, was doch nicht verhindern muss, dass das wahre Heil nur durch das Gute, d. h. durch die Erfüllung moralischer Forderungen bedingt wird. Daher kann es keinen Widerspruch geben zwischen der Ethik der reinen Pflicht und dem Eudämonismus überhaupt, insofern er durch das Gute verursacht wird. Eine solche Anerkennuug, die das Heil dem moralischen Gute unterordnet, stimmt volkommen mit der moralischen Autonomie des Willens überein; eine Heterenomie wäre erst dann vorhanden, wenn der pflichtbewusste Wille das von ihm natürlich erwünschte Heil nicht dem möralisch Pflichtgemässen, sondern einem anderen, der Moral ganz und gar fremden Prinzip unterstellt sehen würde. Daraus folgt, dass die Moral zwar notwendig das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele voraussetzt, aber nach S-joff ist das nicht so etwas Fremdes, zu der Moral bloss von aussen Hinzutretendes, sondern es ist ihre eigene innere Grundlage. Gegen Kant mein er „dass Gott und

die menschliche Seele nicht Posfulate des moralischen Gesetzes sind, sondern die bildenden Kräfte selbst der moralischen Wirklichkeit", und dass „die Moral... gerade darum eigengesetzlich ist, weil ihr Wesenskern keine abstrakte Formel ist, die in der Luft hängt, sondern weil sie in sich alle Bedingungen ihrer Wirklichkeit trägt" (R. G. 175).

Wenn die Glückseligkeit durch die Pflichterfüllung bedingt wird, so könnte jemand fragen, warum denn tatsächlich die Tugend niemals eine vollkommene Befriedigung gebe? Ja, aber „wann ist diese Tugend — fragt S-joff — jemals eine *vollkommene* und wer unter den Geborenen hat jemals seine Pflicht vollkommen erfüllt?" (ebd. 167) — Kein Sterblicher kann ja das Gute vollkommen verwirklichen. Die Beherrschung des Fleisches z. B. besagt an und für sich nicht so etwa irgendeine äussere Einschränkung seiner Gewalt, sondern sie besagt eine vollkommene und absolute Gewalt des Geistes über das Fleisch, derzufolge dann der Mensch weder dem Tode noch der Verwesung verfällt. Nur dies ist das vollkommene Gute in der sinnlichen Sphäre, und es ist klar, dass dieses Gute zugleich auch das vollkommene Heil, das vollkommene Wohl ist. Also findet derjenige seine volle Befriedigung, der imstande ist, das Gute vollkommen zu verwirklichen, solange aber das nicht der Fall ist, kann die gute Handlung mit Unzufriedenheit verbunden sein. Diese Trennung des Guten vom Heil ist somit nicht eine aus dem Wesen des Guten folgende Notwendigkeit, sondern lediglich eine durch äussere Hindernisse (unsere Schwäche) verursachte Erscheinung,

Wenn das in der Natur des Menschen niedergelegte moralische Gute und das daraus von der Vernunft deduzierte Prinzip des Pflichtgemässen weder das vollkommene Gute noch das volle von Natur aus erwünschte Wohl ist, noch durch sie verursacht werden kann, so zwingt sich uns die Frage auf worin denn eigentlich der Sinn des Lebens oder das absolute Gute und die mit ihm verknüpfte Seligkeit bestehe? Um diese Frage zu beantworten, geht Solowjoff zur Untersuchung des actu vollkommenen Guten über, und stellt dann das absolute Prinzip der Moral auf.

KAPITEL II.

DAS ABSOLUTE MORALPRINZIP.

Der im vernunftbegabten Menschen sich abspielende psychologische Akt der Scham ist nach Solowjoff gleichzeitig auch eine Erkenntnis der geistigen Welt, freilich wird in diesem Akt nicht das Wesen des geistigen, sondern nur seine Realität erkannt. (S. oben I Teil, Kap. 3, S. 19). Aehnlich im Mitleidsgefühle. Vor aller wissenschaftlichen Erörterung, indem der Mensch Mitleid mit anderen fühlenden Wesen hat, erkennt er unmittelbar eine objektive Wahrheit, „nämlich die Wahrheit der Wesenseinheit oder der realen Solidarität aller Wesen miteinander“ (R. G. 178). Diese Erkenntnis, wie auch in der Scham, beschränkt sich lediglich auf die Tatsache der kosmischen Einheit, lässt aber die Frage nach dem Wesen dieser Einheit offen. In derselben Weise drückt die Ehrfurcht nicht nur den seelischen Zustand der gegebenen Person, sondern auch eine Erkenntnis des höchsten, absoluten Guten, das hier nicht als das Werdende, sondern als das tatsächlich Vollkommene, ewig Seiende erkannt wird. Das religiöse Gefühl (d. Ehrfurcht) ist nicht lediglich nur eine Erkenntnis unserer Abhänigkeit vom Absoluten, denn „in seiner reinen Form muss der Zustand des religiösen Bewusstseins endgültig auf die freudige *Empfindung* zurückgeführt werden, dass ein unendlich besseres Wesen, als wir selbst es sind, *da ist*, und dass unser Leben, unser Schicksal und alles, was Leben hat, gerade von diesem Wesen abhängt, also nicht von etwas Sinnlosem, Verhängnisvollem, sondern von einem wirklichen und vollkommenen Guten, *Einigen, in dem alles enthalten ist*“ (ebd. 179).

Also nehmen wir in der religiösen Enpfindung die Realität der Gottheit wahr, wir empfinden ihre Anwesenheit und Wirkung in uns. Scham, Mitleid und Ehrfurcht—alles das sind nur drei verschiedene Arten von Erkenntnis der Realität und zwar der einheitlichen Realität. Diese Realität (die uns schon bekannte dreifache Einheit) wird unmittelbar erkannt, genauer gesagt, empfunden, und unterliegt demnach keinem Zweifel. Diese dreifache Realität macht das Wesen selbst der Hauptempfindungen

aus. Hebt man die Realität auf, so zerstört man die Empfindung selber. Auch die Realität Gottes ist keine Folgerung der erschliessenden Vernunft, daher ist auch jedes Räsonnieren gegen das tatsächliche Empfinden kraft- und bedeutungslos; denn, fährt S—joff fort: „wenn ich einen inneren Zusammenhang zwischen mir und einem anderen fühle, so legt diese Empfindung nicht weniger für das wirkliche Dasein des anderen Zeugnis ab, als für mein eigenes“ und „wenn wir schon den Gedanken abweisen müssen, dass ein Wesen, welches imstande ist, unser lebendiges Mitgefühl zu wecken, selbst weder leidet noch lebt, so ist es noch weniger zulässig, anzunehmen, dass jenes höhere uns Ehrfurcht einflössende und unsere Seele mit unaussprechlicher Seligkeit [1]) erfüllende Wesen gar nicht existiere. Wir können nicht an der Wirklichkeit dessen zwiefeln, was so fühlbar auf uns wirkt, ja, dessen Wirken in der Tatsache unseres Fühlens selbst schon gegeben ist“ (R. G. 180). Dass nicht alle Gott empfinden, beweist gegen seine Realität ebensowenig, als die Blindgeborenen es gegen die Realität des Sonnenlichtes zu tun vermögen. Ebenso wenig können alle falschen Theorien über Gott verhindern, dass wir *Ihn empfinden*, denn, wie gesagt, ist seine Realität kein Vernunftergebnis, sondern sie ist eben dasjenige, „was empfunden wird.“ „*Gott ist in uns*, folglich ist Er“ (ebd. 183).

Da der Mensch von Natur aus nach der vollendeten Vollkommenheit strebt, so ist Gott—die absolute Vollkommenheit—das Ziel des Menschen und das Wesen der Moral. Das Gute und Gott sind das Absolute Prinzip der Moral, und die Aufgabe des Menschenlebens kann folglich nur in dem Erstreben der Vereinigung mit Gott bestehen. Diese innere Einheit mit Gott kann aber niemals in unterschiedslose Identität übergehen, es wird immer die Besonderheit Gottes und seine Unabhängigkeit von uns im religiösem Gefühle mitempfunden: Gott ist etwas für sich selbst Seiendes. Aus der Tatsache der Empfindung folgt nur, dass wir innerlich mit Ihm verbunden sind, dass wir „von seinem Geschlechte“ sind. Diese Verbindung mit Gott ist für uns die Solidarität der inneren, wesentlichen Abhängigkeit von

---

[1]) Unzweifelhaft denkt hier S - joff an seine eigenen, mystischen Erlebnisse, von denen er besonders stark dreimal während seines Lebens ergriffen worden, wie er auch selbst davon Zeugnis ablegt in seinen Gedichten. Vgl. Eug. Trubezkoj „S—joff's Weltanschauung“ Bd. 1. S. 357.

Ihm. In dieser Empfindung wird „Gott“ als das Prinzip, als das wahre Milieu gesetzt. Wir können Gott nichts an Vollkommenheit beitragen, sondern wir wollen von Ihm empfangen. Wir verhalten uns zu Gott wie die Form zu ihrem Inhalte (R. G. 184):

Aus der weiteren logischen Analyse des religiösen Gefühles ergibt sich für S-joff, dass wir, indem wir Gott religiös empfinden, in einer dreifachen Beziehung zu Ihm gestellt uns fühlen: 1) als beschränkte Wesen unterscheiden wir uns von Gott durch negative Eigenschaften der Unvollkommenheit, der Schwäche, der Bosheit usf; wir erkennen uns als sein negatives Andere, als Erdenstaub; 2) als Verbindung von Unvollkommenheiten erkennen, wir das wahre Vollkommene als das, was schlechthin ist; wir stellen uns die absolute Vollkommenheit ideell dar und streben, mit ihm uns ideell zu vereinigen. In diesem Sinne ist sie die causa formalis unseres Lebens; 3) da aber Gott die wirkliche Vollkommenheit ist, so begnügen wir uns nicht mit der blossen ideellen Vorstellung der Gottheit, sondern auf sie unser Leben formierend streben wir in Gott vollkommen und Ihm ähnlich zu sein (causa finalis). Also setzt sich logischerweise die vollständige religiöse Beziehung aus drei moralischen Kategorien: der Vollkommenheit in Gott, der Unvollkommenheit in uns und der Vervollkommnungsaufgabe zusammen. Dieser logischen Einteilung entsprechen auf der psychologischen Seite auch drei unterscheidbare Elemente des religiösen Gefühles. Die Ehrfurcht gegen Gott schliesst psychologisch erstens die Unzufriedenheit mit dem tatsächlichen Zustande, zweitens das positive Fühlen des Ideals (Gottes) und drittens das Streben nach der Umformung seiner selbst und der ganzen Realität ein. Diese drei Momente sind miteinander verbunden im religiösem Gefühle.

Das wichtigste Moment in ihm ist unzweifelhaft die Forderung der Vervollkommnung. Die Erfüllung dieser von Gott gestellten Aufgabe ist freilich ohne freie, menschliche Tätigkeit nicht denkbar. Das vernunftbegabte, moralische Wesen kann ja nicht als rein passives Werkzeug — solcher Werkzeuge gibt es genug in der physischen Welt — benützt werden; denn es ist widerspruchsvoll, eine mechanisch erzwungene Handlung zugleich als eine pflichtbewusste und pflichtgemässe betrachten zu wollen. Sodann wäre diese Aufgabe schon von Ewigkeit erfüllt gewesen, da Gott von Ewigkeit Gott ist und seine Allmacht keine Schranken kennt. Darum erheischt in uns das religiös-moralische Gefühl,

unseren Willen mit dem göttlichen zu vereinigen und dadurch Vollkommenheit zu erlangen, ohne das wäre es kein religiöses Empfinden, sondern blosse abstrakte Idee von der Vollkommenheit. „Der Wille Gottes ist aber allumfassend, und wenn wir uns mit Ihm vereinigen, oder eine wahre Uebereinstimung mit diesem Willen erlangen, so wird uns eben dadurch eine absolute und allgemeine Richtschnur des Handelns zuteil" (R. G. 192). Die religiöse Erfahrung bietet der Vernunft genügend Grund für die Bildung des Begriffes von Gott, sodass wir immer wissen können, was Gott von uns will. Erstens will Er, dass wir Ihm ähnlich sind. In der Form eines Gesetzes ausgedrückt heisst das: Habe Gott in dir! Wer Gott in sich besitzt, der verhalte sich zu allem auf göttliche Weise—das ist das zweite, was Gott von uns will. Gott lässt seine Sonne über Gute und Böse scheinen. Er ist nicht gleichgültig. „Er lässt das Böse bloss zu als eine vorübergehende Bedingung zur Freiheit, d. h. eines noch grösseren Gutes" und weil seine Allweisheit die Möglichkeit hat, aus allem Bösen ein grösseres Wohl zu erzielen, deshalb—sagt S-joff—müssen auch wir uns ähnlich verhalten: das Böse nicht wollen, aber auch nicht absolut ihm widersprechen, sondern es als ein Werkzeug zu unserer Vervollkommnung zulassen. In all dem, was ist, ist eine Möglichkeit (potentia) des Guten, sie braucht nur verwirklicht zu werden. Aber die eigentliche Möglichkeit des *vollkommenen* Guten ist erst in dem vernunftbegabten Wesen, wie wir selber es sind, gegeben. Das Gute in uns von der Potenz in den Akt, in die Wirklichkeit, umzusetzen, mit Gott mitzuarbeiten, damit das potentielle Gute überall in das wirkliche übergehe und somit unsere persönliche Vervollkommnung zwar als die wichtigste, aber dennoch nur als einen Teil des ganzen geschichtlichen Weltgeschehens zu betrachten—das ist unsere Pflicht und Aufgabe. Auf diese Weise gelangt S-joff stufenweise zu dem absoluten Moralprinzip, das von ihm dann so formuliert wird: „In der vollkommenen, inneren Uebereinstimmung mit dem höchsten Willen und in der Erkenntnis der absoluten Bedeutung oder des Wertes aller anderer, insofern in ihnen das Abbild und Gleichnis Gottes ist, sollst du einen möglichst vollkommenen Anteil an dem Werke der eigenen und allgemeinen Vervollkommnung nehmen, damit das Reich Gottes in der Welt vollkommen offenbar werde" (R. G. 194). Wie zu ersehen, ist dieses Prinzip nur eine direkte Erweiterung und endgültige Ausdrucksform der

religiösen Grundlage der Moral (d. Ehrfurchtgefühles); es umfasst als höheres alle Teilforderungen der Moral und enthält die sicherste Garantie (Gott selber) der ersehnten Vollkommenheit oder der wahren Glückseligkeit. Durch dieses Prinzip erhalten alle untergeordneten Prinzipien ein neues Licht und Bedeutung. Als höheres setzt das absolute Prinzip die niederen voraus, indem es aber sie in sich aufnimmt, erhebt es sie auf dieselbe Höhe, die die niederen Prinzipien ohne es nicht erreichen würden. Im Lichte dieses Prinzips erkennt der Mensch tiefer die Bedeutung aller religiösen Institutionen: es impft ihm ehrfurchtsvolle und positive Beziehung zu der kirchlichen Autorität und zu den kirchlichen Einrichtungen ein, die berufen sind, der Menschheit den Weg zu Gott immer zu weisen. Wenn er für seine eigene Person eines dieser Erziehungsmittel auch nicht bedürfte, so erkennt er darin nichtsdestoweniger eine unerlässliche Bedingung für den Vervollkommnungsprozess der Menschheit [1]). Für einen Universitätsprofessor ist natürlich die Volksschule nicht mehr notwendig und dennoch wird er sie nicht aufhebên wollen im Hinblick auf die zu erziehenden Kinderscharen. Das Mitleid mit dem Nächsten erhält eine tiefere Bedeutung; wir sehen im Nächsten ein Abbild Gottes und erkennen ihm einen absoluten Wert an. „Wir erkennen, dass er als Ziel der Gottheit umsomehr ein Ziel für uns sein soll und dass Gott selber ihn nicht nur zu einem Werkzeuge für sich macht". Wir ehren dieses Wesen, weil Gott es ehrt, oder genauer gesagt, wir müssen mit ihm rechnen, weil Gott mit ihm rechnet" (R. G. 196). Das natürliche Mitleidsgefühl verschwindet auf dieser Höhe nicht; im Gegenteil, es wird nur noch stärker und tiefer, da der Grund dazu jetzt ein absolut fester ist. Dementsprechend steigert sich auch die Pflicht. Es genügt uns jetzt weder nicht zu beleidigen, noch in der Not ihm zu helfen, sondern wir streben positiv und immer ihm zu helfen, damit das Ebenbild Gottes, das unser Nächster in sich trägt, vervolkommnet und verwirklicht werde. Da keiner es selbständig weder in

---

[1]) Die Kirche ist nach S-joff die organisierte Gottesfurcht, die der Menschheit das absolute Ziel des Gottmenschentums vorhält, zwischen Gott und Mensch vermittelt, und die deshalb in diesem Sinne den Vorrang vor dem Staate hat, der ja seinerseits das organisierte Mitleid darstellt und durch Herstellung der besten Vervollkommnungsbedingungen der Kirche hinsichtlich des absoluten Zweckes dienlich ist; auf eigenem Gebiete ist der Staat selbständig (R. G. 512. u. fol.).

sich selbst noch im anderen ausführen kann, so ergibt sich ganz naturgemäss die Pflicht, einen tätigen Anteil am allgemeinen historischen Vervollkommnungsprozess zu nehmen, am Prozesse, der die notwendigen Bedingungen der Aufrichtung des Gottesreiches schafft, folglich auch an Staatsorganisationen, mittels derer dieser Prozess sich vollzieht. Das heisst, jedermann soll auf seinem Platze bleibend dem allgemeinen Ziele des Gottmenschentums dienen. Das auf der niederen Stufe der Entwicklung bloss die körperliche Keuschheit schützende Schamgefühl bekommt in Verbindung mit dem religiösen Prinzip ein viel weiteres Betätigunsgebiet. Durch das Bewusstsein des absoluten Wertes des Menschen erhoben, schämt sich der Mensch nicht nur seiner Nachgiebigkeit der Sinnlichkeit gegenüber, sondern er schämt sich auch der kleinsten Verletzung des Pflichtgemässen. Das zum Gewissen gewordene Schamgefühl tadelt ihn ob jeder Sünde. Dadurch wird das Gefühl der psychophysischen Integrität auf die höchste Stufe erhoben. Es schützt jetzt nicht ein relatives Gute, sondern die absolute Würde des Menschen. Die auf der niederen Stufe als negative Bedingungen des Guten dienenden Gefühle der Scham, des Mitleides und der Gottesfurcht werden im Menschen auf dieser Höhe zu einem direkten und positiven Bewusstsein seiner Göttlichkeit oder zu seinem Bewusstsein der Gottesanwesenheit in seinem Innern. Jetzt enthält sich der Mensch der fleischlichen Sünde um des Leibes selbst willen „als des letzten Zieles des gottmenschlichen Entwicklungprozesses, als der vorbestimmten Wohnung des heiligen Geistes“ (R. G. 199).

So also versteht S-joff das absolute Moralprinzip und seine Bedeutung für die ganze Moral.

KAPITEL III.

DIE REALITÄT DER MORALISCHEN ORDNUNG.

Nachdem Solowjoff das absolute Moralprinzip und damit auch den Zweck festgestellt hat, sucht er, seiner empirischen Methode treu bleibend, zu beweisen, dass die Vervolkommnung, der wir zustreben, und die wir in Gott durch tugendhaftes Le-

ben zu erreichen hoffen, auch von der ganzen Welt erlangt wird, und dass somit das von ihm aufgestellte Ziel kein willkürliches ist.

Zu erfahren, was Stoff an und für sich sei, ist die Aufgabe der Metaphysik. Doch legt — sagt S-joff — schon die nächstliegende persönliche und historisch-naturwissenschaftliche Erfahrung nahe, dass es, abgesehen von allen Wesenheitsunterschieden zwischen dem Dasein des Geistes und des Stoffes in der realen Natur keine absolute Trennung gibt, sondern dass vielmehr eine enge Verbindung und beständige Wechselwirkung zwischen beiden vorhanden ist. Darum ist auch der kosmische, *gottmenschliche* Vervollkommnungsprozess zugleich auch ein „göttlich-physischer". (R. G. 200).

Die uns in der Erfahrung unter dem Namen des „Reiches" gegebenen konkreten Stufen dieses Prozesses sind folgende: das Mineralreich, das Pflanzenreich, das Tierreich, das Menschenreich und das noch zu verwirklichende Gottesreich. Die drei ersten Seinsformen zusammengenommen, das natürliche und das geistige Menschentum, das sind die typischen Stufen des aufsteigenden Vervollkommnungsprozesses des Weltalls. Die genannten fünf Reiche vom Standpunkte des moralischen Sinnes der Welt betrachtet, erscheinen als eine Stufenleiter von besonders charakteristischen Seinssteigerungen. Mineralien, Pflanzen, Tiere haben eine Seinsform, zu deren Erhaltung und Verwirklichung sie nur durch gegenseitige von der Natur aus bestimmte Wechselwirkungen gelangen. Erst der Mensch strebt bewusst nach Verbesserung seines Lebens mittels Wissenschaft, socialen Einrichtungn usf.; vervollkommnet es auch in mancher Beziehung und erhebt sich allmählich zur *Idee* einer absoluten Volkommenheit. So weit kommt der natürliche Mensch. Das geistige aber, aus dem Gottmenschen geborene Menschentum begreift nicht nur mit dem Verstande den Weltzweck, sondern nimmt auch im Herzen und in der Tat das Absolute an „als das wirkliche Prinzip dessen, was in allen sein muss" (R. G. 201) und bestrebt sich, dieses Prinzip im Leben des Weltganzen zu verkörpern.

Jedes dem anderen vorhergehende Reich dient als die zunächstliegende Grundlage für das folgende, so aber, dass die nächste Stufe, obgleich sie die niedere in sich aufnimmt, doch nicht dasselbe ist wie sie, sondern etwas Höheres wird und dass das, was seine eigentliche Ueberlegenheit ausmacht, nicht auf

natürliche, evolutionistische Weise aus dem Niederen als solchem entsteht. Der Mensch nährt sich auf Kosten der Tiere und Pflanzen, ist aber nicht nur ein Tier; das Stoffliche und Tierische in ihm dienen ihm als Mittel und Werkzeug für neue Ziele, die sich aus dem höheren Plane des vernunfterfüllten Lebens ergeben, wie das Unorganische für das Pflanzenreich dienlich ist. Seinerseits dient der vernunftbegabte Mensch dem Reiche Gottes, wo er eine neue höhere Daseinsform annimmt und wo seine rein menschlichen Aufgaben zu Mitteln des endgültigen Zweckes werden.

Kraft der Fähigkeit, mit der Vernunft die alleinige und alles einigende Wahrheit zu erfassen, ist es dem Menschen gelungen, über dem rein tierischen Reiche ein Menschenreich aufzurichten. Also ist die raison d'être dieses Reiches nur die Forderung, das Streben nach vollkommener moralischer Ordnung, das heisst nach dem Reiche Gottes. Alles strebt naturgemäss dem Höheren zu; das Höhere nimmt in sich das Niedere auf und erhebt es zu einer neuen, vollkommeneren Daseinsform. Der Mensch schliesst in sich alle unteren Reiche in der höchsten Form ein. Mit seiner Vernunft erfasst er ausserdem auch das Ueberphysische in Einem und erschliesst den Sinn des Weltganzen. Doch ist damit nicht alles getan. Die Alleinheit kann im Menschen nur ideell zustande gebracht werden; es fehlt ihr dann die Realität, die Selbständigkeit, nach der der Mensch strebt. Das auszuführen ist die Aufgabe des Gottmenschen und des Reiches Gottes. Der Mensch als solcher hat zur Aufgabe, die Welt in der Idee in Eins zusammenzubringen; Aufgabe des Gottmenschen ist es, diese Einheit zu verwirklichen. Das Reich Gottes hebt somit nicht die niederen Reiche auf, wie auch die Pflanze die Mineralienwelt nicht aufhebt, sondern in ihm findet ein jedes Ding seine eigene Stelle, freilich, „nicht mehr als besonderes Daseinsgebiet, sondern als durch absolute, innere Solidarität und Wechselwirkung untrennbar vereinigte geistigphysische Organe des geeinten Weltenganzen“ (R. G. 211).

Auf zwei Wegen: durch die Inspiration der hebräischen Propheten und durch die griechische Philosophie soll nach S-joff der menschliche Geist zu der Idee des Gottesreiches und dem Ideale des Gottmenschen gekommen sein. Gleichzeitig, mit dieser inneren geistigen Entwicklung, obgleich hinter ihr etwas zurückbleibend, fand auch die kulturell-politische Vereinigung

der wichtigsten Völker des Ostens und des Westens im Römischen Kaiserreiche statt. In Griechenland und Rom gelangte die natürliche oder heidnische Menschheit zur äussersten Entwicklungsgrenze—bis zur Behauptung ihrer eigenen, unbedingten, göttlichen Bedeutung. Die Idee des absoluten Menschen oder Menschengottes wurde geboren. Eine gleiche Idee kann aber ihrem Wesen nach nicht nur eine abstrakte bleiben, sie fordert ihre Verwirklichung. Indessen ist es den Menschen, solange sie auf dem Gebiete desselben Reiches beharren, d. h. auf derselben Daseinsstufe (d. natürlichen Menschentums) bleiben, ebenso unmöglich, aus sich selbst Gott zu werden, wie die Tiere es nicht vermögen, durch eigene Anstrengungen zu vernünftigen Wesen sich zu erheben. Die rein tierische Natur konnte nur die Affenform erzeugen, die rein menschliche — den Menschengott, den vergöttlichten römischen Cäsar. Der menschenähnliche Affe ist ein Hinweis auf den kommenden Menschen; der göttliche Cäsar ein Hinweis auf den wahren Gottmenschen (R. G. 199—206).

Während die Menscheit — so fährt S-joff fort — vergebens in der Gestalt des Cäsars sich einen Mensch-Gott zu geben versuchte, ist der wahre Gottmensch, die Fleischwerdung des ewigen, göttlichen Logos, in die Welt gekommen. Christus, wie wir ihn aus den Evangelien kennen, ist nicht ersonnen worden noch konnte er ersonnen werden; es ist ganz vernunftgemäss, diesem Berichte Glauben zu schenken — sagt S-joff, — „die historische Existenz des Christus wie auch die Realität seiner Wesenheit unterliegt keinem ernsthaften Zweifel“, ... „denn die historische Erscheinung des Christus als Gottmenschen ist untrennbar verbunden mit dem ganzen Weltenprozesse, und mit der Verneinung dieser Erscheinung geht Sinn und Zweck des ganzen Weltenbaues verloren“ (R. G. 206).

Fragen wir nach dem Warum, so greift S-joff wieder zu seiner Naturphilosophie, die wir schon teilweise kennen gelernt haben. Die höhere Daseinsform ist spezifisch verschieden von der niedern und kann nicht als Folge des kontinuierlichen Fortschrittes aufgefasst werden. Würden die Pflanzen z. B. auf natürliche Weise aus dem Mineralreiche sich entwickeln, so wären sie im letzten Grunde genommen mit den Mineralien gleichartig. Wenn wir das Mineralsein in der Pflanze durch „a“ und das Lebendigsein durch „b“ bezeichnen, so würde sich eine folgende mathematische Gleichung ergeben: $a + b = a$, was evident ab-

surd ist. „Folglich ist das Auftreten einer neuen Lebensform in gewissem Sinne jedesmal eine *neue Schöpfung*, jedoch eine solche, die am wenigsten als Schöpfung aus dem Nichts bezeichnet werden kann, denn erstens dient ja als physische Grundlage für die Entstehung des neuen Typus der vorhergehende, und zweitens taucht der eigentlich positive Inhalt des höheren Tupus nicht wiederum aus dem Nichtsein empor, sondern er ist von Ewigkeit her schon vorhanden und tritt nur in einem gewissen Zeitpunkte des Entwicklungsprozesses in eine andere Daseinsform, in die Welt der Erscheinungen“ (R. G. 209). Der Zweck der natürlichen Menschheit ist, sich das absolute Ideal zu bilden, ihn aber in der Wirklichkeit zu verkörpern, das ist ausser ihrer Macht. In der Seinsordnung ist das Vollkommene früher als das Unvollkommene; daher kann auch das Absolute nicht erst werden, sondern es ist von Ewigkeit da. Die natürliche Menschheit ist somit nur die Vorbedingung für die Menschwerdung des Christus. Darum sind auch der aus Christus geistig neugeborene Mensch und das Gottesreich nicht die natürliche Folge der naturgemässen Entwicklung des Naturmenschen, es ist eine von Gott neu geschaffene Daseinsform. Kurz, „die Bedingungen für das In-Erscheinung-treten ergeben sich aus einer gesetzmässigen Entwicklung des Naturgeschehens; das aber, was in die Erscheinung tritt, kommt von Gott“ (ebd.). Also ist der Gottmensch nicht das Produkt der Weltenevolution. Es ist Gott selbst, der uns in Christo erschienen ist. Also ist Christus Gott. Das Reich Gottes, dessenhalber Christus gekommen ist, ist somit der allumfassendste Zweck des Weltgeschehens; auf ihn muss alles sich richten. Damit dies geschehe, muss es (das Gottesreich) bestimmt erkannt sein, und die Kraft, es zu verwirklichen, gegeben werden. Dazu muss also die Menschheit durch einen neuen schöpferischen Akt (Gnade) neu umgestaltet werden. Hier wiederum muss Gott selbst eingreifen. Das ist auch der Grund, warum Christus am Anfange des Gottesreiches —nämlich als sein Begründer—uns erschienen ist und warum nach ihm kein vollkommeneres Wesen erscheinen kann. Dagegen würde es ganz unbegreiflich, wäre Christus bloss das Ergebnis der Natur; in diesem Falle müsste er der Letzte—da er der Vollkommenste ist—im Reiche zum Vorschein kommen (R. G. 211-15). So rationalisiert S-joff das Christliche Geheimnis der Menschwerdung.

Wollte man gegen diese Beweisführung einwenden, weil jeder neue Typus eine notwendige Bedingung für das Inerscheinungtreten des höheren ist, beweise noch keineswegs, dass, sobald die Bedingung vorhanden ist (z. B. der Mensch) auch das Höhere (der Gottmensch) tatsächlich gekommen sei oder kommen müsse—Bedingung und Ursache sind ja nicht dasselbe—so würden wir auf diesen Einwand keine Antwort in der „Rechtfertigung des Guten" finden und werden sie wohl im kritischen Teil unserer Schrift in Solowjoff's Lehre von dem Absoluten zu suchen haben. Hier bemerkt S - joff selbst in einer kurzen Anmerkung (ebd. 209), er wolle nicht an dieser Stelle mit der pimären Beziehung Gottes zur Natur, die ausserhalb der Grenzeu des Weltenprozesses liege und damit rein metaphysischer Natur sei, sich beschäftigen.

III. TEIL.

Kritische Würdigung.

1. Der Begriff Gottes bei Solowjoff.

Uns an seinen Schriften, besonders an der „Rechtfertigung des Guten“ und der „Kritik der abstrakten Prinzipien“ festhaltend, müssen wir offen gestehen, dass Solowjoff in der Darstellung der Realität der moralischen Ordnung und des letzten Zweckes des Menschen nicht ganz frei von pantheistischen Zutaten ist. Es ist das Tragische in seinem Leben [1]), dass er zeitlebens unter dem verhängnisvollen Einfluss Schellings stand, trotzdem er als überzeugter Christ sich gegen den Pantheismus erklärte und in der Metaphysik ihn durch Einführung des Begriffes von dem „werdenden Absoluten“ zu überwinden suchte [2]). Und dennoch ist S - joff, ähnlich wie Schelling, der bekanntlich den Pantheismus als einen „unmännlichen Schwindel“ [3]) erklärte, nie seinem Einflusse entgangen.

Nach S-joff ist das Absolute „Nichts und Alles“, ein Nichts insofern, als es nicht mit irgend etwas identifiziert werden kann; ein Alles insofern, als von ihm nichts genommen werden kann. Daher wenn das Absolute ein Nichts ist, ist das bestimmte Sein ihm gegenüber das Andere; ist aber das Absolute zugleich der Grund alles Seins, so ist es auch der Grund seines „Anderen“. Wäre das Absolute etwas allein für und in sich selbst und schlösse es ein Anderes aus, dann wäre dieses „Andere“ seine Verneinung, folglich wäre das Absolute kein Absolutes. Damit das Absolute das sein kann, was es ist, muss es das Gegenteil von sich selbst oder die Einheit seiner Selbst und seines Gegenteils

---

[1]) Trubezkoj. Die Lebensanschauung Solowjoff's, Moskau 1913. Bd. I. 277, 302, 309.

[2]) Solowjoff's Kritik der abstrakten Prinzipien. II. Ausgabe S. 319. Der Kürze halber werden wir dieses Werk kurz durch Krit. Prinz. zu bezeichnen pflegen.

[3]) F. W. J. Schelling, Über das Wesen der menschlicher Freiheit, Reutlingen 1834, S. 119.

sein (Krit. Prinz. 309—310) [1]). Mithin wenn wir sagen, dass der absolute Urgrund seiner Definition nach die Einheit seiner selbst und seiner Verneinung ist, so wiederholen wir in abstrakter Form die Worte des grossen Apostels: Gott ist Liebe [2]). Indem der absolute Urgrund sein Anderes setzt, behauptet er sich selbst als absolut in seiner eigenen Bestimmung“ (ebd. 310). Auf diese Weise unterscheidet sich von Ewigkeit her das Absolute in zwei Pole oder zwei Zentren: das erste — der Grund der absoluten Einheit als solcher, das zweite Zentrum—der Grund oder die erzeugende Kraft des Seins, das heisst, der Vielheit der Formen; einerseits das über allen Seinsformen stehende Absolute, anderseits die unmittelbare Potenz des Seins oder die materia prima [3]). Das Absolute als solches ist nicht eine selbständige Substanz, sondern es wird eine solche erst durch die Setzung des Gegenteils (ebd. 311). Das Absolute findet in sich von Ewigkeit her sein Gegenteil, da es nur durch Relation zu seinem Gegenteil sich selbst bejaht, so sind sie Korrelative. „Dies ist die göttliche Notwendigkeit, das göttliche Fatum“ (ebd. 312). Den zweiten Grund oder die Potenz zum Sein erklärt S-joff für identisch mit der scholastischen materia prima. Nach ihm ist die materia prima das Streben nach dem Sein und unterscheidet sich von dem actu All-Einen (Gott absolut betrachtet) dadurch, dass sie nicht actu alleinheitlich, sondern in der Potenz dazu ist; daher wird sie von S-joff die werdende All-Einheit oder das werdende Absolute genannt. Die übernatürliche Wesenheit Gottes bedarf des werdenden Absoluten um seine Göttlichkeit manifestieren zu können (ebd. 315). In der Realität erscheint der zweite Grund als das Streben nach Sich-Gebähren und ist die Weltseele, die im Menschen sich selbst erkennt und ferner bewusst der All-Einheit zustrebt. Da das Einzelne nur im Uebergangsprozesse zur All-Einheit, also nur als das werdende Alles existieren kann,

---

[1]) F. W. J. Schelling op. cit. S. 65 „Aber Gott selbst, damit er sein kann, bedarf eines Grundes, nur dass dieser nicht ausser ihm, sondern in ihm ist“. Also reproduziert S-joff fast wörtlich Schellings Theorie.

[2]) Ähnlich Schelling, op, cit. 62—63. „Jedes Wesen kann nur in seinem Gegenteil offenbar werden; Liebe nur in Hass, Einheit in Streit“.

[3]) ibid, 39: Das Werden hat auch nach Schelling keinen Platz in Gott absolut betrachtet, „da aber doch nichts ausser Gott sein kann, so ist dieser Widerspruch nur dadurch aufzulösen, dass die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott selbst nicht er Selbst ist, d. h. in dem, was Grund seiner Existenz ist“.

„so gehört das eigentliche Dasein (esse, existere) zugleich zweien von einander untrennbaren und sich gegenseitig bedingenden Absoluten: dem absolut Seienden (Gott) und dem werdenden Absoluten (dem Menschen), mithin kann die volle Wahrheit durch das Wort „Gottmenschentum" ausgedrückt werden" (ebd. 323 [1]). Es ist dann folgerichtig, wenn S-joff auch die Erscheinung Christi mit in diese Entwicklung aufnimmt; denn, so sagt er, die Vernunft selbst zwinge uns, dieses Geheimnis anzuerkennen, weil „die historische Erscheinung des Christus als des Gottmenschen untrennbar verbunden ist mit dem ganzen Weltprozesse, und mit der Verneinung dieser Erscheinung geht Sinn und Zweck des ganzen Weltenbaues verloren" (Recht. d. Guten 206-207). Allerdings um dieses und alle Dogmen überhaupt mit der Vernunft erfassen zu können, genügt der Glaube nicht, sondern hierfür muss man „ein Philosoph von der Art eines Plato oder Schelling sein" (R. G. 9) [2]).

Indem S-joff den Unterschied zwischen der natürlichen und der übernatürlichen Ordung fallen lässt, verliert er den Sinn für das Uebernatürliche und drückt die Herkunft unseres Herrn Jesus Christi zu einer naturgemässen Ercheinung herab, wodurch auch seine herrliche Anfassung des Weltenprozesses als des Strebens der gesamten Kreatur zur vollen Vereinigung mit ihrem Schöpfer in der Person Christi pantheistischen Charakter gewinnt.

Man darf nicht so ohne weiteres sagen, Gott sei „das positive Nichts und Alles". Dem Begriffe nach ist Gott das inhaltsreichste Wesen, das nur sein und gedacht werden kann. Er ist das Sein selbst (tó esse). Wir sind nicht imstande, Gott völlig

---

[1]) Ähnlich Schelling, op. cit. 21. „Der Begriff einer derivierten Absolutheit oder Göttlichkeit ist so wenig widersprechend, dass er vielmehr der Mittelbegriff der ganzen Philosophie ist. Eine solche Göttlichkeit kommt der Natur zu".

[2]) S-joff schliesst seine Lehre über das Absolute mit der Deduktion der hl. Dreifaltigkeit ab. In seiner Schrift: „La Russie et l'Eglise universelle" S. VII. ist im Inhaltsverzeichnis ein Kapitel mit der charakteristischen Ueberschrift „La Trinité divine rationnellement déduite de l'idée de l'être" angeführt. Diese Ueberschrift findet sich nicht im Texte; zitiert bei E. Trubezkoj: die Weltanschauung S-joff's I. Bd. S. 310. In der uns zur Zeit zugänglichen russichen Uebersetzung von Ratschinsky—das Werk ist von S-joff französisch geschrieben worden, weil es damals in Russland nicht erscheinen konnte wegen dem Bekenntnis des Autors zur katholischen Kirche—sind die Worte „la trinité divine" durch „der dreifache Grund" übersetzt worden, was wohl nicht dem Original entspricht.

positiv zu definieren, das heisst aber keineswegs, dass Gottes Wesen in sich unbestimmt, formlos ist; er ist bestimmt, doch hat er diese Bestimmung nicht empfangen, sondern er selbst ist seine Bestimmung, er ist sein Sein (a se). Gott ist weder dies noch jenes, das uns Menschen aus der Erfahrung bekannt ist und das seine vollkommene Wesenheit unendlich übertrifft. Diese vollkommene Wesenheit erfasst er restlos in einem Akte. Gott ist also ein in sich bestimmtes, bewusstes Wesen, Eine Person, die sich selbst besitzt. Bei S-joff dagegen scheint Gott unpersönlich zu sein. Infolgedessen haben dann auch die Worte „Gott ist alles" bei S-joff einen summarischen Sinn: Gott ist das Ergebnis (die Summa) von Sich Selbst und dem „Anderen", wobei das Andere dem Weltall gleich ist. Die Scholastiker dagegen haben diesen Satz: „Gott ist alles und nichts" folgendermassen präzisiert. Sie unterscheiden eine zweifache perfectio, nämlich perfectio sec. quid und perfectio simpliciter simplex. Alle perfectiones sec. quid sind in Gott virtuell und in eminenter Weise, so dass *nichts* von ihnen in Gott formaliter ist; alle perfectiones simpliciter simplices sind in Gott formell und eminenter, also nichts von ihnen ist in Gott rein formaliter. Diese zwei Sätze werden dann durch die wichtige Lehre von der Analogie der Attribution und Proportionalität des Seins erklärt. Also heisst in der Scholastik „Gott ist alles und nichts" eine Vollkommenheit, die über jede Art stehend alle Vollkommenheiten aller möglichen Arten eminent in sich schliesst (Contra gent. L. I, cap. 43).

Aus dieser Vollkommenheit folgt, dass, weil nur Gott das einzige Wesen a se ist, alle andern Dinge nicht absolut unabhängig von Ihm sein können. (Contra gent. l. I. c. 42). Und eben deshalb, um die Abhängigkeit der Kreatur von Gott aufrecht zu erhalten, kann man sie nicht ins Gotteswesen selbst verlegen, denn dann würden die Dinge als Teil der Gottheit, in der alle Teile gleichwertig sind, selbst Gott und folglich nicht im wahren Sinne des Wortes von ihm abhängig; zweitens ist der Begriff einer sich entwickelnden Gottheit widerspruchsvoll. Ausserhalb Gottes gelegen, teilt die Kreatur mit Gott nicht sein Wesen, ist daher unvollkommen und hängt von Gott, der Fülle alles Seins, ab.

Dem Begriffe nach ist Gott einfach (simplex absolute S. th. I. q. 3 a 3,4,5) und aus keinen real verschiedenen Teilen zusammengesetzt. Mithin ist „das Andere" Gott nicht notwendig,

um als Gott erst erscheinen zu können. Wir Menschen, die wir unsere analogischen Begriffe von dem Geist nur durch die Abstraktion von den sensiblen Dingen bilden können, bedienen uns „des Anderen“ zwecks Bildung des inhaltsreichsten Gottesbegriffes; das Mangelhafte an den Dingen verneinend, legen wir Gott ihre Vollkommenheiten bei (ibid. q. 4 a 2,3). Infolgedessen wird unsere Beschreibung Gottes meistenteils negativ, obwohl dabei das Positivste, was es nur geben kann, gemeint wird. Wie das Andere an sich, so wird auch das Verhältnis Gottes zu ihm von uns nicht a priori aus dem Begriffe Gottes erkannt, sondern wir schliessen erst von den erfahrungsmässigen Tatsachen, in denen er sich *tatsächlich* uns manifestieren gewollt hat, auf seine Eigenschaften, also auch auf seine Liebe zu uns (ibid. d. q. 88 a 3).

Wie zu ersehen, gründet sich S-joff's Gotteslehre auf eine metaphysisch-kriteriologische Voraussetzung. Bekanntlich nennt Spinoza Substanz dasjenige, was in se und per se (a se) ist und kennt folgerichtig nur eine solche Substanz. Der in der scholatischen Philosophie analogische Begriff des Seins wird bei ihm zur metaphysischen Einheitlichkeit erhoben und eindeutig auf Gott und die Welt als Ganzes angewandt. Dann ist die Welt entweder nicht oder sie ist Erscheinung Gottes und das Verhältnis zwischen beiden ist dasjenige der Erscheinung zu ihrem Wesen [1]). Ein zweiter Weg führte S - joff auch zu demselben Resultate. Für ihn ist der eigentliche Gegenstand des Wissens nicht dieses oder jenes Sein, sondern dasjenige, wem dieses Sein gehört, das ist aber das absolut Seiende, als der unbedingte Grund jedes Seins (Kritik. Prin. 305). Mithin erkennen wir das absolut Seiende in Allem, was wir erkennen, da wir ohne es nichts erkennen können. Zwar kann das Absolute als solches nicht in den Dingen erscheinen, und dennoch wird es von uns erkannt, da es als die Substanz des All auch die urgründliche Substanz unser selbst ist und als solche von uns in unserem Innern unmittelbar empfunden wird. Hier wird das Absolute von uns nicht in konkreter Form eines Seins, sondern frei von jedem Sosein erfasst (ebd. 307-308). Der Grund hierfür soll nach S - joff der sein, dass die Vernunftwahrheiten eine Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit besitzen, die ihnen von den

---

[1]) S-joff anerkennt selbst, dass Spinoza auf ihn Einfluss gehabt habe. s. seinen Aufsatz „Der Begriff Gottes“ im VIII. Bd., erste Ausgabe S. 1.

zufälligen Dingen der Erfahrung nicht zuteil werden können. Soll diese Notwendigkeit nicht eine leere Formalität bleiben, so muss ihr auch ein notwendiger absoluter Inhalt entsprechen (ebd. 294). Empfindung und Begriff sind nur unsere Relationen zum „Etwas", das sich uns in diesen Zuständen kundgibt und das notwendig und unabhängig von uns ist (ebd. 301). „Wahrheit ist also die tatsächlich seiende All-Einheit" (ebd. 297) [1]. S-joff kennt also die aristotelische Abstraktion nicht, daher auch nicht das ens ut sic. Er hält aber an der Realität der Welt fest und erklärt mit Schopenhauer die ausserhalb Gottes befindliche Welt als eine subjektive Umdrehung der wahren Verhältnisse, als ein faux point de vue [2].

Nur die am Gotteswesen teilnehmende Welt ist für ihn real, und alles, was in ihr ist, hat dann eine absolute Bedeutung: Er kämpfte mit Schelling gegen die einseitigen Naturalisten und Theisten. Gegen die ersten, die nur die Immanenz Gottes zugeben wollen, suchte er mit seinem Satz: Gott ist alles und nichts, auch seine Transzendenz zu beweisen; den zweiten, den Theisten die nur Gottes Transzendenz im Auge haben, wollte er damit die Immanenz Gottes dartun. S-joff fand aber nicht den richtigen Weg und blieb mit seinem Meister im Pantheismus stecken; er kam also zu dem entgegengesetzten Ziele, das er sich anfangs vorgesteckt hatte.

Im Lichte dieser Lehre verliert aber das so tief von S-joff empfundene und mit solch inniger Ueberzeugung an und für sich wahrhaftig christliche, absolute Moralgesetz seine bewegende Kraft, da ja der Mensch notwendig an der Entwicklung Gottes teilnimmt und nicht sich frei bestimmen kann [3]. Der letzte

---

[1]) Man könnte das hier von S-joff genannte „unbedingt Seiende" auch als die Objektive Realität der Dinge, von der der Mensch instinktiv überzeugt ist, auffassen. Doch ist es anderseits ganz klar, dass er darunter auch das wahre Absolute (Gott) versteht und damit die mystische Erkenntnis Gottes mit der Erkenntnis überhaupt verwechselt. Diese Erkenntnislehre spielt dann die Hauptrolle bei der Auslegung des Ehrfurchtgefühles (des religiösen Gefühls). Er hat in der Kritik d. abst. Prinzipien ein Kapitel so betitelt: „Unmöglichkeit aus den Wahrnehmungen und Begriffen als den subjektiven Zuständen des Bewusstseins die objektive Realität zu erkennen" (289), wodurch er klipp und klar seinen Gedanken ausdrückt. Dasselbe meint E. Trubezkoj. op. cit. 260-261.

[2]) La Russie et l'Eglise universelle 235 zit. bei E. Trubezkoj op. cit. S. 309.

[3]) In der Willensfreiheitsfrage erklärt er sich als Determinist Kritik. Prinz. 89—110.

Zweck des Menschen büsst an Bestimmtheit und Objektivität ein. Und dennoch liegt diese moralisch entmutigende Lehre allen wichtigsten ethischen Gedanken S-joff's zu Grunde.

2. Die All-Einheitsidee in der Moralphilosophie Solowjoff's.

S-joff ist konsequent, wenn er die tiefe Idee der All-Einheit von Leibniz in sein metaphysisches System aufnimmt. Eine stufenartige Einreihung aller Dinge, d. h. die Evolutionsidee — freilich nicht im Sinne des Darwinismus—konnte S-joff auch bei Schelling finden, doch scheint Schelling nicht so innig von dieser Idee durchdrungen zu sein, wie dies bei Leibniz der Fall ist. Von seiner Monadologie ausgehend, wo er die Monaden derart ordnete, dass sie gegenseitig und notwendig aufeinander angewiesen erschienen, ordnet Leibniz folgerichtig das Individuelle dem Universellen unter. Wenn die Monade an und für sich auch etwas Unvollkommenes in sich enthält, so bleibt sie nichtsdestoweniger ein notwendiges Glied im ganzen System der Monaden. Mittels der Perzeption wird die Monade universell: sie orientiert sich auf das Ganze und trägt zu dem Zwecke des Ganzen bei. Aehnlich faßt S-joff das Weltganze auf. Wenn Leibniz durch seinen Panpsychismus[1]) letzten Endes den wesentlichen Unterschied zwischen allen kreatürlichen Dingen aufhebt, so betont S-joff dagegen scharf den wesentlichen Unterschied zwischen den fünf Reichen der Natur (s. oben 63—66). Dies ist aber kein Hindernis und die ganze in fünf Reiche zergliederte Natur dient harmonisch ihrem allgemeinen Zwecke: dem Reiche Gottes. Unter den Kreaturen strebt der Mensch allein bewußt diesem Ziele zu. Aber auch er ist am besten aus dem Ganzen zu verstehen, deßen Glied er ist (R. G. 218—228). Wir sahen, dass Christus auch in engen Zusammenhang mit dem Weltprozeß gebracht worden ist. Jedes Wesen als Uebergangsstufe ist eine notwendige Erscheinungsbedingung für den höheren Typus. Es ist demnach die Möglichkeit für die Verwirklichung einer unbegrenzten Realität[2]), und gehört mit in das zukünftige Reich Gottes

---

[1]) S-joff scheint selbst nicht weit von dieser Idee zu stehen. Er ist sich nicht klar in dieser Frage. R. G. 83.

[2]) Hier liegt der metaphysische Grund seiner politischen Oekonomie (s. oben 45).

hinein; dies gilt besonders von der menschlichen Person, die von S-joff kurz: „die besondere Form eines unendlichen Inhaltes“ genannt wird (R. G. 219). Wie bei Leibniz so wird bei S-joff das Allgemeine dem Individuellen überall übergeordnet. Betrachtet man diese Lehre von der All-Einheit getrennt von seiner Metaphysik des Weltenprozesses und des Absoluten, so kann man dem Gedanken der All-Einheit als solchem vollständig zustimmen: es ist der Gedanke des zweckmässigen Zusamenhanges des Weltalls und des letzten Zweckes der Kreatur. In die in der Ethik vorkommenden zweideutigen Ausdrücke S-joff's lässt sich der wahre Sinn einigermassen hinein interpretieren.

Es ist wahr, daß der Mensch sec. quid unendlich ist; bei entsprechenden Bedingungen kann der Mensch wenigstens einigermassen alles erkennen und durch Tugend und Gnade immer vollkommener werden (S. th. I., 97 a 2), verfehlt ist es aber zu sagen, er sei oder könne jemals eine besondere Form des actu unendlichen Inhalts werden; dann würde der Mensch Gott. — Der Mensch ist seinem Wesen nach auf die Gesellschaft angewiesen (Contra gent. 1. III. c. 129); doch folgt daraus nicht, wie es S-joff meint, dass der Mensch „nur ein tierisches Wesen, dem einfach nur die Möglichkeit, ein Mensch zu sein oder die leere menschliche Form eignet“, wäre, wenn man dem wirklichen Menschen alles das nehmen würde, was in ihm auf irgend eine Weise durch das sociale Zusammenleben bedingt ist. (R. G. 220). Ist denn die Seele, die Menschlichkeit in ihm, auch das Resultat dieses Zusammenlebens? Keineswegs. Hier werden die Spuren des schopenhauerischen Pessimismus wiederum bemerkbar. Das Ganze ist alles, das Gute; das Individuelle nichts und schlecht. Die Vielheit ist an und für sich schlecht. Das Individuelle wird geduldet nur als Hinweis auf das Universelle. Auch bei S-joff hat die menschliche Persönlichkeit nur einen Wert als eine Möglichkeit einer vollendeten Vollkommenheit, also nur im Hinblick auf die harmonische Entwicklung des Ganzen. Es scheint ihm immer, dass das Individuelle nur eine subjektive Illusion, ein faux point de vue ist[1]). Daher ist das Sich-Vermeh-

[1]) „Hierbei setzt dieser Begriff der Unsterblichkeit ganz und gar nicht eine Substantialität der Seelen an und für sich voraus. Es ist durchaus möglich, dass nicht jede einzelne Seele als eine besondere selbständige Substanz, sondern nur als eine der vielen untrennbar miteinander verbundenen, fortdauernden und daher unsterblichen Beziehungen des Göttlichen zu irgendeinem allge-

ren der Menschen an und für sich schlecht, wie überhaupt jede Vielheit schlecht ist [1]) (S. oben 45). Die Ausdrucksweise in der Formulierung des absoluten Moralgesetzes soll uns nicht irreleiten, denn wir haben in den vorhergehenden Erläuterungen gesehen, dass das Individuelle (auch die menschliche Person) nur und hauptsächlich für das Ganze da ist, so wenigstens haben wir ihn verstanden.

Das dem Menschen natürliche Streben nach der Einheitichkeit (Unifikation) und Synthese verführte S-joff zur Identifilcation dessen, was in Hinsicht auf den gemeinsamen Zweck und Grund nur eine gewisse Einheit darstellt, so dass die Einheit unter dem verschiedenartigen Vielen in eine pantheistische Identität umschlug.

Nachdem also die ganze Realität — Gott nicht ausgenommen — in eine Reihe geordnet ist, ist es natürlich, dass S-joff wie Schelling keinen Unterschied statuiert zwischen den verschiedenen Ordnungen: der natürlichen und der übernatürlichen. Das Uebernatürliche ist möglich in einer Philosphie, wo die Welt keine Wesensgemeinschaft mit Gott hat und als Unvollkommenes in wesentliche, und zwar nur für sie, nicht aber für Gott, Abhängigkeit von ihm gestellt ist. S-joff aber verlegte das „Andere“ in die Wesenheit Gottes und sucht auf natürlichem Wege das Andere in den Schoss Gottes zu bringen, nachdem er vorher es (die Welt) aus der Gottheit a priori und durch Annahme eines göttlichen Fatums berechtigterweise deduziert zu haben glaubte. Die Folge davon ist S-joff's Rationalismus in der Dogmenfrage. Die Erscheinung Christi, die heilige Dreieinigkeit Gottes sind für ihn vernunftmässige Wahrheiten [2]). Mystische Erkenntnis Gottes und alltägliche Erkenntnis der Dinge in Gott sind tatsächlich dasselbe. Gott wird nicht diskursiv aus den Tatsachen erschlossen, sondern

---

meinen Substrate des kosmischen Lebens gedacht werde, dessen genauere Bestimmung nicht direkt in die Interessensphäre der Moralphilosophie fällt“ R. G. 177.

[1]) Im Anschluss an Schopenhauer erklärt S-joff das Böse in der Welt als die Folge der „Selbstbehauptung“ des individuellen Willens und erblickt den einzigen Ausweg aus diesem Bösen in der „Selbstverneinung“. „Vorträge über das Gottmenschentum“ im III. Bd. erste Ausgabe S. 11.

[2]) Das Geheimnis der Hl. Dreifaltigkeit „drängt sich unserem Verstande auf und kann logisch deduziert werden, sobald wir zulassen, dass Gott ist im positiven und vollen Sinne des Wortes“. La Russie et l'Eglise universelle 202—213. cit. bei Trubezkoj op. cit. 317.

unmittelbar als Vollkommenes im religiösen Gefühle empfunden (R. G. 182, 200). Konsequent legt er dann ins Herz des Heiden dem Evangelium entnommene Gefühle und Gedanken, als wären sie ein natürliches Gemeingut der Menschheit (s. oben 33). Die Tugend als solche und falls sie vollendet ist, kann uns im vollen Sinne des Wortes heiligen; also die Unverweslichkeit des Leibes und die vollkommene Glückseligkeit herbeibringen [1]).

Nun sind aber diese Verwechslung zweier Ordnungen und die daraus fliessenden Folgen für S-joff nicht zulässig, obwohl von seinem philosophischen Standpunkte aus verständlich: er ist Christ und will es bleiben. Man kann wohl die Dogmen, nachdem sie durch den Glauben erkannt sind, durch Vergleichungen einigermassen sich etwas näher zu bringen versuchen, doch erfassen können wir ihr Wesen nicht. Es ist verständlich, wenn man sie vom Standpunkte des Pantheismus als Vernunftwahrheiten zu erklären sucht, doch sollte der Pantheismus nicht der Standpunkt S-joff's sein; ausserdem ist dieser Standpunkt nicht haltbar: er geht von einem Begriffe Gottes und der Welt aus, der wiederspruohsvoll ist. Gott ist das Sein selbst (esse suum Contra Gent. l. I. c. 42), und kein Werden kann ihm etwas an Volkommenheit (Sein) beitragen. Es widerspricht der Erfahrung, wenn S-joff behauptet, dass wir eine unmittelbare Erkenntnis Gottes haben, und dass der Naturmensch Gott und die moralischen Gesetze mit solcher evangelischer Vollkommenheit kennt, wie dies von ihm dargestellt wird. Der christliche Philosoph muss zwar immer die Offenbarung im Auge festhalten, will er nicht von der Wahrheit abirren, doch als Philosoph und im Namen der Wahrheit muss er die Ordnung der übernatürlichen Offenbarung von der der natürlichen Offenbarung (der Welt) unterscheiden und sie auseinanderhalten, denn obgleich beide aus demselben Quell fliessen, so doch auf verschiedene Weise.

3. Die Norm der Moralität bei S-joff.

Ungeachtet der erwähnten Fehler scheint S-joff in einem der wichtigsten Punkte der Ethik mit Thomas von Aquin we-

---

[1]) Dies alles gab Tschitscherin Anlass, sein Werk „der Mystizismus in der Wissenschaft“, das gegen S-joff gerichtet ist, zu verfassen.

nigstens teilweise übereinzustimmen. Der Mensch begehrt immer das Gute (S. th. I. II. q. l. a 6) sagt Thomas von Aquin. Von der Natur auf das Gute überhaupt (in communi, ibid, q, 10 a 1) angelegt wird der menschliche Wille durch die spezifischen, der menschlichen Natur angeborenen Neigungen (z. B. Erhaltungstrieb) auf konkrete Objekte hingelenkt und dadurch konkretisiert. Ganz natürlich und spontan bildet die praktische Vernunft aus dem Begriffe des Guten als sochem—er ist das erste, was von der prakt. Vernunft erfasst wird—die ersten, an sich einleuchtenden Prinzipien des Handelns (1.11. q. 94 a 2) Aehnlich wie die spekulative Vernunft spontan die ihrigen aus dem Begriffe des Seins (ens ut sic) bildet. Alle begehren das Gute: bonum est quod omnia appetunt (ibid), so ist der Satz: bonum faciendum est et prosequendum et malum vitandum, der erste allgemienste ethische Grundsatz. Aus ihm folgen spontan und für jederman klare, höchste, allgemeinste ethische Grundsätze, die nur eine „forme intellectuelle des tendances profondes qui sont en nous la raison de la nature“ [1]) sind. In dieser Entwicklung der weiteren Grundprinzipien wird die prakt. Vernunft von den natürlichen Trieben und Neigungen geführt [2]), so dass die prakt. Vernunft das dem Menschen Naturgemässe leichter finden kann und damit von dem natürlichen Wege nicht abirre, weil für uns Menschen das gut ist, was natürlich ist [3])—das „natürlich“ in seinem wahren Sinne genommen (1. 11. q. 94 a 2 und q. 10 a 1). Ihrerseits hat dann die prakt. Vernunft die Aufgabe, die Neigungen nach den Vernunftregeln zu ordnen, weil in sich die Neigungen nicht eine bestimmte Wirkungsweise besitzen [4]) und daher das rechte Mass überschreiten können. Demzufolge entstehen natürlicherweise so viele direkte ethische Sätze, als in der Natur des Menschen Grundneigungen sich finden. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae (1. 11. q. 940 a 2). Sie alle haben aber eine gemeinsame Wurzel—bonum est faciendum, (ibid. a 1 num). Auf diese direkt in

---

[1]) A. D. Sertillanges, La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin Paris 1916 p. 161.

[2]) S. th. I. II. q. 58 a 5: Recta ratio pr·eexigit principia ex quibus ratio procedit; und ibid. q. 57 a 5 ad 3: Verum intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum.

[3]) Finis determinatus est homini a natura; Ethicorum L. V. 12.

[4]) S. th. 1. 11. q. 65 a 1. und q. 50 a 3.

sich erkannten (per se notas) Sätze[1]) sich stützend errichtet dann der Mensch mit Hülfe der Erfahrung und der wissenschaftlichen Untersuchungen ein ganzes System ethischer Regeln (II. II. q. 47 a 5).

Die inclinationes naturales sind gewissermassen keimartige Tugenden, (I. II. 63 a 1) die von der pr. Vernunft als Richtschnur nur aufgenommen und zu allgemeinen Regeln des Handelns erhoben werden müssen. Daher ist die lex naturalis formell betrachtet ein Ergebnis der Vernunft (aliquid per rationem constitutum I. II. q. 94 a 1), als Grund der Regel bleibt dennoch der appetitus rectus (im Hinblick auf das Ziel); da aber das „Wie" (ea quae sunt ad finem) nicht von der Natur gegeben ist, wie es beim Instinkte der Fall ist, sondern von der pr. Vernunft gefunden werden soll, so hängt die Gutheit des Willens in Bezug auf das Objekt (das konkrete) von der Uebereinstimmung mit der prakt. Vernunft ab (Ethicorum L. VI, 1. 2). Vernunftgemäss zu handeln ist das dem Menschen Natürlichste, also ist für ihn das vernunftgemässe Handeln zugleich auch das Tugendhafte (I. II. q. 71 a 2).

So lässt Thomas von Aquin aus dem harmonischen Zusammenwirken der Natur (causa materialis) und der praktischen Vernunft (c. formalis) die objektive Ethik entstehen. Auch S-joff scheint ähnlich zu verfahren. Die Fähigkeit einer primären Wertung und einige Vorstellungen des Erwünschten sind zweifellos schon den höheren Tieren eigen—sagt er. „Der Mensch überschreitet in dieser Wertung die Grenze von Einzelempfindungen und persönlichen Vorstellungen und erhebt sich zu einem allgemeinen, vernunfterfüllten Begriffe oder zur Idee des Guten und Bösen" (R. G. 3). Diese Idee des Guten ist nicht angeboren. „Der Mensch wird nicht mit fertigen Ideen geboren, sondern nur mit der Fähigkeit, sie zu erkennen" (ebd. 4-5). Mithin wird die prakt. Vernunft sich auf die Natur des Menschen stützen müssen, denn „jede Moral... würde kraft-und fruchtlos bleiben, wenn sie nicht einen festen Stützpunkt in der moralischen Natur des Menschen selbst fände" (ebd. 29). Die Natur ist bestimmt,

---

[1]) In natura humana oportet esse cognitionem veritatis sine inquisitione et in speculativis et in practicis; hanc cognitionem oportet homini naturaliter inesse; ita in anima humana est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quae sunt naturalia principia juris naturalis. S. Thomas, De veritate q. 16 a 1.

es gibt daher „ungeachtet aller Verschiedenheit eine unteilbare Grundlage einer allgemeinen menschlichen Moral“ und „auf ihr muss sich alles Bedeutende anf dem Gebiete der Ethik aufbauen und behaupten“ (ebd). Dementsprechend nimmt S-joff zum Ausgangspunkt die natürlichen Neigungen (die drei Grundgefühle) des Menschen und lässt die Vernunft aus ihnen die Hauptregeln des Handelns herausschälen, indem die Vernunft in ihnen das naturale bonum erkennt und das Subjektive, das ihnen anhaftet, weglässt. Jedoch von seiner Metaphysik und Erkenntnislehre beeinflusst, führt S-joff diesen Gedanken nicht überall konsequent durch. Fragen wir S-joff, wie der Begriff des Guten entsteht und was dieser in sich enthält, so finden wir darauf keine direkte Antwort in der „Rechtfertigung des Guten“ und eine der Lehre des hl. Thomas von Aquin entgegengesetzte in seiner „Kritik der abstrakten Prinzipien“. Bei Thomas von Aquin ist es der Grundtrieb des Willens, nach dem Guten zu streben; der Wille ist die Fähigkeit, das Gute überhaupt zu begehren.

Das erste, was ins Gesichtsfeld der prakt. Vernunft fällt, ist das Gute als solches (bonum ut sic); sie beurteilt alles im Lichte dieses Begriffes (sub ratione boni). Das bonum ut sic ist dasselbe wie das ens ut sic, nur betrachtet es die pr. Vernunft nicht als das Sein, sondern insofern dieses Sein eine Beziehung zu dem Willen, d. h. die Fähigkeit, denselben zu interessieren, besitzt [1]). Also tritt hier zu dem ens (verum) noch der Aspectus bonitatis. Das eine (ens ut sic) aber wie das andere (bonum ut sic) werden ganz spontan und natürlich von jedermann erkannt — freilich nicht philosophisch und distinkt—und auf das Konkrete angewandt, da die ersten daraus fliessenden Sätze durch sich einleuchten. S-joff kennt davon nichts: er anerkennt die aristotelische Abstraktion nicht und zieht ihr die platonischen Ideen vor [2]). Die Konsequenz davon war, dass S-joff die Idee

---

[1]) Ratio boni in hoc consistit, quod, alquid sit appetibile. S. th. I. q. 5 a 1.

[2]) Das Ding wird eigentlich erst durch die Betrachtung seiner einzigen und unwandelbaren Idee erkannt. Z. B. die Idee des Baumes bleibt immer dieselbe, ungeachtet dessen, dass ich sie tausendmal denke und verschiedene Bäume sehe (Krit. Prinz. 332). Also gibt es eine ausser der Dinge sich befindliche Idee der Dinge. In der Natur erkennen wir nur die Oberfläche—die empirische und rationale Erkenntnis,—das Seiende findet sich unter ihr und in der anderen Welt verborgen, die durch das unbedingte mystische Wissen erkannt wird (ebd. 331). Daher der Satz bei ihm: tout dans ce monde, que nous voyons, s'explique per un autre monde, que nous ne voyons pas (ebd. 337).

des Seins (ens ut sic) mit Gott verwechselte. Logisch war es dann, auch das Gute als solches (bonum ut sic) mit Gott zu identifizieren, wie dies auch bei Plato der Fall war [1]. S-joff wiederholt nachdrüklich: „die Realität der Gottheit ist nicht die Schlussfolgerung einer religiösen Empfindung, sondern der Inhalt dieser Empfindung, es ist dasselbe, was empfunden wird. Nehmen sie diese fühlbare Realität eines höchsten Prinzipes fort, und in der religiösen Empfindung bleibt nichts mehr übrig, diese Empfindung selbst wird nicht mehr vorhanden sein „(R. G. 182; ähnlich 179; 199—200; Kritik Prinz. 307). In dieser Empfindung nehmen wir die Realität Gottes „in seiner Eigenschaft als ein ganz Vollkommenes oder Absolutes“ wahr, also nicht etwas Unbestimmt - Göttliches (R. G. 200). Demzufolge ist für S-joff der Wille Gottes die absolute und allgemeine Richtschnur des Handelns und die Uebereinstimmung unseres Willens mit dem göttlichen das Kriterium unserer Moralität. Den Willen Gottes kann jedermann erkennen, weil „der Begriff von Gott, der sich vernunftgemäss aus der wirklichen religiösen Erfahrung ergibt, so klar und bestimmt ist, dass wir immer, wenn wir nur wollen, wissen können, was Gott von uns will“... (R. G. 192). Hier verwechselt S-joff das religiös-mystische Erlebnis Gottes mit der deduktiven Erkenntnis und verlässt die Natur des Menschen als das Fundament der Moralität. Das Gute als solches ist bei ihm zum bestimmten Guten (Gott) geworden und da Gott die Fülle des Guten darstellt, so stellt er ihn logisch als die Norm des Guten auf. Er verwirft keineswegs die menschliche Natur, seine ganze Ethik ist auf den natürlichen Gefühlen aufgebaut. Und dennoch gewinnt bei ihm die rationale Natur des Menschen nicht den Charaater der Norm des guten Handelns, wie dies bei Thomas v. A. der Fall ist. Nicht weil das dem Menschen das Geziemende ist (honestum), erklärt S-joff die Grundgefühle für moralisch gut, sondern aus metaphysischen und systematischen Gründen (der Einheit, der individuellen und socialen sowohl wie der kosmischen, R. G. 163—166) betrachtet er sie als an und für sich gut. Daher auch sein Bemühen, die drei Grundgefühle als schlechterdings gute zu beweisen und alle anderen Tugenden auf sie zu reduzieren.

Dem Willen Gottes Folge zu leisten, erklärt S-joff für gut.

---

[1]) Willems, Philosophia moralis p. 60.

Warum? Wir müssen also wissen, dass Gott zu folgen gut ist, bevor wir ihm zu folgen uns verpflichtet fühlen. Könnten wir also auch direkt den Willen Gottes erkennen, so müsste dennoch logisch die Norm des Guten vorher schon erkannt sein.

Je nach dem der Mensch absolut als eine in sich bestimmte Natur, oder relativ als sociales und religiöses Wesen betrachtet wird, unterscheidet die Scholastik die persönlichen, socialen und religiösen Pflichten des Menschen. In jedem dieser Zustände verspürt der Mensch in sich verschiedene Neigungen (inclinationes), die ihm behilflich sind, in den verschiedenen Lagen das dem Menschen natürliche Gute zu erkennen, und das erkannte Gute als das Zweckentsprechende zu erfüllen [Suppl. S. th. q. 64 a nnd I. II. q. 24 a 3). In den einzelen Fällen urteilt die pr. Vernunft über die moralische Gutheit der Gefühle (ihre Objekte) und stellt fest, was in diesem Falle dem Menschen geziemt (sc. rectam rationem est I. II. q. 24, a. 2; q. 59, a. 2). Im allgemeinen stimmt S-joff hierin überein. Er sagt: „Alle tatsächlichen Ausserungen unserer moralischen Natur als solche besitzen nur einen vereinzelten, zufälligen Charakter. Der Mensch pflegt *mehr* oder *weniger* schamhaft, mitleidig und religiös zu sein. Eine allgemeine Norm als Tatsache ist hier nicht gegeben“. „Ein vernunfterfülltes Bewusstsein kann (aber) sich nicht mit dem zufälligen Vorhandensein relativ guter Eigenschaften begnügen, aus denen sich keinerlei allgemeines Gesetz ergibt, denn die allererste Unterscheidung von Gut und Bös enthält schon in sich die Idee des Guten oder des Heiles *ohne alle Einschränkung*, indem sie in sich die absolute Lebensnorm und die Norm aller Tätigkeit enthält“ (R. G. 46). Wir sehen, dass S-joff auf dem richtigen Wege sich bewegt, doch verliess er ihn alsbald, indem er sich widersprechend willkürlich die drei bekannten Gefühle zu absoluten Grundlagen der drei genannten Gruppen ethischer Gesetze aufstellte. Uebrigens ist es schwer, bei ihm zu entscheiden, wo die Gefühle ihre Rolle zu spielen aufhören und die Vernunft die Normierungsarbeit übernimmt; jedenfalls beeinträchtigen die absolut guten Gefühle sehr stark die eigentliche Bedeutung der prakt, Vernunft, weil diese Grundgefühle immer gut sind und ihre Gutheit den durch sie beeinflussten Taten mitteilen: die Gutheit wenigstens dieser Gefühle in konkreten Fällen scheint also nicht von der Uebereinstimmung mit der Vernunft abzuhängen. Dieses Ueberschätzen der Gefühle steht im Zusam-

menhange mit Schopenhauer, der in seiner Metaphysik des bewusstlosen Willen dem Gefühlsleben (Mitleid) den Vorzug vor der Vernunft gibt. S-joff gesteht selbst zu (R. G. 70), dass er in der „Kritik der abstrakten Prinzipien" sich auf den Schopenhauerschen Standpunkt (Mitleid sei die einzige Grundlage der Moral) gestellt habe. Und jetzt ist S-joff nur formell frei von diesem Standpunkte, denn er stellt anstatt eines drei absolut gute Gefühle auf, die ihrerseits auf eine Wurzel, die Scham, sich stützen.

4. Solowjoff's Tugendlehre.

Nach S-joff sind Scham, Mitleid und Ehrfurcht die drei Hauptgefühle, die alle möglichen moralischen Verhältnisse des Menschen umfassen und den Grund aller moralischen Regeln bilden. Ihrerseits gründen Mitleid und Ehrfurcht im Schamgefühle, sodass die ganze Moral aus ihm als aus einer gemeinsamen Wurzel emporwächst (R. G. 163). Diese drei Grundgefühle sind gute natürliche Eigenschaften oder Tugenden (ebd. 103), daher an und für sich moralisch gut. „Wenn wir ausser diesen, von uns erkannten moralischen Grundlagen der Scham, des Mitleids und der Ehrfurcht vor einem Höheren, alle anderen Eigenschaften untersuchen wollten, die in alten und neueren Zeiten zu den Tugenden gerechnet wurden, fänden wir nicht eine unter ihnen, die selbst, an und für sich diesen Namen verdiente" (R. G. 106). Die Dreiteilung des Gesamtgebietes der moralischen Beziehungen zwingt sich zwar auch aus logischen Gründen auf, denn in Bezug auf den Menschen teilen sich alle Wesen in niedere, gleichartige und höhere ein (ebd. 105), S-joff will aber den aposteriorischen Weg gehen und glaubt in den drei Gefühlen den psychologischen Grund für diese Dreiteilung des moralischen Gebietes gefunden zu haben (ebd. 105). Da aber der Grund, um Grund der Moral sein zu können, absolut gut sein müsse, so sieht er sich gezwungen, die drei Grundgefühle als „Gründe", als schlechterdings gut zu erklären. „Wir sehen also, dass von den eigentlichen Tugenden (Scham, Mitleid, Ehrfurcht), die sich immer und überall gleichbleiben, weil sie ihrem Wesen nach eine notwendigerweise bestimmte Eigenschaft bezeichnen oder eine die dem Sinne einer der drei als möglich bezeichneten Gebiete der Lebensbeziehungen ent-

spricht,—dass von diesen bestimmten und bestimmenden Tugenden diejenigen Eigenschaften des Willens und die Arten des Handelns unterschieden werden müssen, die ihre moralische Bestimmung nicht in sich enthalten oder einer gewissen Sphäre des Pflichtgemässen nicht dauernd entsprechen, und die daher bald Tugend, bald an sich gleichgültige Zustände, bald Laster sein können“ (ebd 106).

Diese eigenartige Lehre von an sich unbedingt guten Gefühlen scheint uns unhaltbar. Erstens verwechselt S-joff die Tugend mit der guten natürlichen Eigenschaft, für ihn bedeuten beide dasselbe (R. G. 103). Er nennt die gute Eigenschaft der Schamhaftigkeit z. B. im eigentlichen Sinne Tugend. Dagegen ist das, „was ich zum Unterschiede von der Tugend einen moralischen Glückszustand nenne, ebenfalls eine Tugend, jedoch nicht in ihrem gegebenen, primären, sondern im erworbenen Zustande“ (ebd. 104—105). Also ist bei ihm die wahre Tugend der Scholastik zum subjektiven Glückzustande, der das Resultat der erfüllten Pflicht ist, geworden. Anders ist die Lehre des hl. Thomas v. A. Er konstatiert, dass es in der Natur des Menschen Neigungen gibt, deren Wirkungsweise in der Erlangung des ersehnten Zieles (Objekt) erst von dem vernünftigen Menschen determiniert werden muss, weil sie sonst auch gegen die Vernunftmassregeln wirken könnten. (I. II q. 50, a. 3). Er betrachtet diese Neigungen als Anfänge der Tugenden: virtutes in nobis sunt a natura secundum aptitudinem et inchoationem non autem sec. perfectionem (I II. 63, a. 1). Sie sind nicht vollendet, sondern nur angedeutet und müssen erst durch beabsichtigtes und wiederholtes Tun anerzogen, zu eigentlichen Tugenden entwickelt werden bonum virtutis abgeneratur, sagt Thomas v. A. I. II, q. 56, a. 4 ad 2). Also nur durch den guten Willen, der sie Vernunft gemäss benutzt, werden diese Anlagen zu Tugenden und moralisch gut. Der Mensch ist weder bloss Seele noch allein Leib, er ist beides. Die Neigungen sind auf ein Gut gerichtet (I. II, q. 94, a. 2)—bonum tantum habet rationem finis—doch bleibt zu bestimmen, was in den abwechselnden Verhältnissen gut, d. h. der vernünftigen Natur gemäss ist, was nicht und wie dieses Gut erreicht werden darf; und das tut die prakt. Vernunft. Also ist die Tugend „une chose mixte“): einerseits die natürliche Tendenz (inclinatio naturalis, virtus inchoativa I. II. 63, a 1) des zweifachen Appetitus (des sensiblen oder rationalen), die dem Menschen Anlass

gibt und anderseits die eigentliche Tugend, die ihren Sitz in der Vernunft und dem Willen hat [1]) und die in dem guten Gebrauch der Freiheit (bonus usus liberi arbitrii) besteht. Mithin ist der Mensch tugendhaft, wenn sein Wille die von der prakt. Vernunft erkannte objektive Ordnung aufrecht erhält, kurz wenn er mit der Vernunft übereinstimmt. Also hat auch die natürliche Neigung, die in dem Menschen mit seiner Rationabilität in Berührung kommt, nur insofern an der moralischen Gutheit Anteil, als diese Neigung an der Vernunft partizipiert, d. h. ihr folgt. Folglich ist das Identifizieren der natürlichen Eigenschaften mit den eigentlichen Tugenden wie es S-joff tut, nicht berechtigt. Der Mensch ist frei. Damit er aber sich orientieren könne, trägt er in sich von Natur aus einige Tendenzen, die ihn auf bestimmte Objekte hinlenken; da aber die Tendenzen nicht perfekt, also nicht zu Instinkten entwickelt sind, so bleibtes. Aufgabe des Menschen, genau das seiner Natur passende Objekt und das Mass zu bestimmen, denn wir wissen alle nur zu gut, dass unsere Leidenschaften in sich selbst nicht geneigt sind, das Richtige weder zu suchen noch zu finden. Hier setzen die prakt. Vernunft und der durch die Vernunft aufgeklärte Wille mit ihrer Tätigkeit ein. Erst nach vielen Mühen und nach langem Ringen und Kämpfen erwirbt sich der Mensch eine Fertigkeit und Leichtigkeit (habitum), kraft derer er sich geneigt fühlt, immer das auszuführen, was die pr. Vernunft von ihm verlangt.

Wo S-joff, um die absolute Gutheit der Grundgefühle zu beweisen, die Kardinaltugenden auf sie zurückführt, merken wir, dass auch er sich der thomistischen Norm der Moralität bedient, obwohl er es unbewusst tut; z. B. „Weisheit als Tugend ist die Tätigkeit, auf die beste Weise das beste Ziel zu erreichen, oder die Kunst der zweckentsprechendsten Anwendung der Verstandeskräfte auf die wertvollsten Dinge [2]). Ohne diese letztere Bedingung kann der Mensch wohl weise sein, aber diese Weisheit ist dann keine Tugend" (R. G. 108); er führt dann das Beispiel der biblischen „Schlange" an und schliesst, dass die

---

[1]) Sertillanges, La Philosophie Morale de St. Thomas d'Aquin p. 169 und Q. Unic. de Virtut. Cardinal, art. 4 ad 13 m.

[2]) Der russische Ausdruck „dostojnyj" bedeutet eigentlich: passend, geziemend im moralischen Sinne „wertvoll". hat dagegen mehr Beziehung zur Oekonomie als zur Moralphilosophie, und wir halten daher die Übersetzung hier für nicht sinngetreu.

Gutheit dieser Tugend von der Gutheit des Objektes abhänge, dass also die Weisheit keine Tugend sei. Oder: „Jeder muss zugeben, das die Unfähigkeit, den tierischen Trieben zu widerstehen, eine geistige Schwäche, für den Menschen beschämend, also ein Böses ist. Die Fähigkeit zu solchem Widerstande ode' zur Enthaltsamkeit ist also gut und muss als eine Norm gelten, aus der sich bestimmte Lebensregeln ergeben können. In dieser sowohl als auch in jeder anderen Beziehung erläutert nnd entwickelt die Moralphilosophie nur das, was durch das einfache menschliche Bewusstsein bestätigt wird" (ebd. 66). Das ist eben das, was S-joff unseres Erachtens auch ausgeführt haben sollte. Das einfache Bewusstsein fasst die Widerstandsfähigkeit den tierischen Trieben gegenüber (also die Schamhaftigkeit) ganz spontan als ein Gutes auf; nun sollte S-joff das dieser Wertung des Bewusstseins zu Grunde liegende Prinzip (Norm), das vom Volke nicht praezisiert erkannt wird, als Philosoph praezisieren und sich mit der Tatsache auseinandersetzen, dass das moralische Bewusstsein der Menschen die Schamhaftigkeit für ein Gutes hält. S-joff bleibt dagegen vor dieser Tatsache als vor etwas Primärem stehen, begnügt sich damit, dass die Widerstandsfähigkeit den tierischen Trieben gegenüber von jedermann spontan als ein selbstverständliches Gutes gewertet wird. Aehnlich verfährt er bei den zwei anderen Grundgefühlen und kommt dann zu der Ueberzeugung, dass keine von den anderen Eigenschaften „die in alten und neueren Zeiten zu den Tugenden gerechnet werden, an und für sich diesen Namen verdiente" (R. G. 106).

Wir müssen konstatieren, das S-joff mit der Tugendlehre, besonders mit derjenigen der Alten nicht vertraut ist, sönst hätte er erfahren können, dass die Tugend ein „habitus qui facit bonum habentem et opus ejus bonum reddit" oder eine „bona qualitas mentis, qua recte vivitur et qua nullus male utitur" (S. Th. I. II, q. 55, a. 4.) ist, und dass folglich eine Disposition Tugend genannt wird, nur weil sie ein dem Menschen geziemendes Objekt zum Ziele hat, und also nicht „an und für sich" d. h. ohne Rücksicht auf das Objekt für gut erklärt wird. Ferner, gelten diese Worte S-joff's gegen seine eigenen Grundgefühle. Gerade das, was er der Weisheit als Tugend vorwirft, kann auch den Grundgefühlen entgegengehalten werden. Man muss sich schämen dessen, was des Menschen unwürdig ist; Mitleid mit dem haben, der ein Recht darauf hat und Ehrfurcht

haben vor dem warhaftig Grossen. Nun aber schämte sich der hl. Augustinus vor seiner Bekehrung, dass er weniger schamlos war als seine Kameraden [1]); Mitleid, das den einzelnen Fall unberücksichtigt lässt, wird ungerecht und artet in ungesunde Sentimentalität aus (dem Verbrecher kein, auch das kleinste Leiden— ihn z. B. in den Kerker setzen—nicht antun zu wollen); es gibt Leute, die vor den grossen Verbrechertaten Ehrfurcht [2]) haben. Also sind auch diese Gefühle an und für sich noch keine Tugenden, sondern sie werden es, wenn sie mit dem dictamen rationis übereinstimmen und wiederholt ausgeübt werden, weil die Tugend ein Habitus, d. h. eine Eigenschaft ist, die schwer bewegbar ist[3]), mit anderen Worten die Tendenz hat immer wieder in derselben Richtung zu wirken.

Da die moralische Norm letzten Endes eine einzige sein muss, so sah er sich gezwungen, Mitleid und Ehrfurcht auf die Scham zurückzuführen. Das tat er mit Zuhilfenahme seiner Metaphysik der Grundgefühle. Er legte [4]) diese zwei Gefühle so aus, dass Mitleid zur socialen und Ehrfurcht zur religiösen Scham würden, und lässt sie dann aus dem Hauptstamm der sexuellen Scham als ihre Zweige emporwachsen. Er schreibt: „Wenn der Gedanke daran, dass irgendeine moralische Forderung verletzt worden sei, abgesehen von der entsprechenden Einwirkung des in Mitleidenschaft gezogenen moralischen Elementes, auch noch die Mitwirkung des Schamgefühles hervorruft, dessen Anforderungen auf seinem eigentlichen Gebiete jedoch (in der Beziehung des Menschen zu seiner niederen oder fleischlichen Natur) durch die betreffende Handlung nicht verletzt wurden, weil sie dem Schamgefühle oder dem Gefühle menschlicher Ueberlegenheit über die physische Natur nicht zuwiederlief, so ist es einleuchtend, das die *Unterscheidung* von drei Grundelementen in der moralischen Natur des Menschen nicht zu ihrer Scheidung führen darf. Diese grundlegenden Elemente sich in einer gewissen Tiefe zu einem Ganzen, und die moralische Ordnung in der Gessamtheit ihrer Normen ist in ihrem eigentlichen, sich entwickelnden Wesenskerne nur die Gliederung eines und des-

---

[1]) Confessiones, Lib. II, cap. IX.

[2]) Wir gebrauchen dieses Wort in dem Sinne, wie es S-joff gebraucht, obwohl wir mit demselben nicht einverstanden sind (S. weiter).

[3]) S. Th. I. II, q. 49 per tot. q. 55, a. 1.

[4]) Siehe S. 43—47.

selben, nach der einen oder der anderen Seite hin wirkenden Prinzips". Das heisst: „Das Schamgefühl, das in allerrealster Weise mit den Tatsachen des Geschlechtslebens zusammenhängt, geht über die Grenzen des sinnlich-physischen Lebens hinaus und begleitet als Ausdruck eines normalen, missbilligenden Urteils jede Verletzung der moralischen Norm, zu welchem Gebiete menslicher Beziehung sie auch immer gehören möge". (R. G. 150) Damit gewann S-joff eine einheitliche Norm. Der Gedanke der einen Norm ist richtig, der Begründung—eigentlichbeweist S-joff gar nicht—fehlt es, wie aus dem Vorhergehendem zu ersehen ist, an Überzeugungskraft. Nachdem S-joff den Kantischen Formalismus überwunden und die Vernunft auf die menschliche Natur als den Grund der Moral angewiesen hat, war er auf dem richtigen Wege, doch verliess er ihn bald—zwar nicht ganz—indem er wirkürlich die menschliche Natur zerriss, aus ihr ohne jeden Zusammenhang mit dem ganzen drei „Grundgefühle" eliminierte [1]) und sie anstatt der ganzen Natur als Norm der Moral aufstellte. Er sucht zwar die zerrissene Natur zur Einheit (in der Scham) zu bringen, doch ist es ihm—nach unserer Meinung wenigstens—nicht gelungen. Betrachten wir unsere Leidenschaften, so bemerken wir, dass die einen dem sensiblen Gute zustreben, während die anderen das sensible Uebel fliehen. Bei den ersten (passiones concupiscibiles) Leidenschaften wird also dia Aufgabe der Tugend sein, die Begierlichkeit nach dem sinnfälligen Gute so zu beherrschen, dass sie den Menschen nicht zur Masslosigkeit führen. Den zweiten Leidenschaften (pass. irrascibiles) gegenüber wird dagegen die Tugend darin bestehen, dass man die unvernünftige Furcht ferne hält. Es sind die Mässigkeit und der Mut, die das sinnliche Begehren gemäss den Vernunftweisungen regeln [2]). Die Tugend der Mässigkeit wird

---

[1]) Mit gleichem, wenn nicht grösserem Recht könnten wir a priori bloss zwei Grundgefühle annehmen: z. B. dac Gefühl der Gerehtigkeit und das der Mässigkeit. Die Mässigkeit würde dann das persönliche Leben, die Gerechtigkeit das sociale und religiöse Leben zu regeln haben und so würden die drei Gruppen der moralischen Beziehungen umfasst. Die scholastische Philosophie teilt dagegen die Tugenden nach den formalen Objekten ein und stellt daher so viele Tugenden auf, als es formal verschiedene Objekte für unsere moralische Potenzen gibt. I. II. q. 61 per tot.

[2]) Diese Tugenden (nebst zwei anderen) sind zugleich auch die notwendigen Bedingungen für das tugendhafte Leben überaupt, daher ihr Name Kardinaltugenden; doch darauf gehen wir hier nicht ein. S. th. II. II. q. 141 a 1—2.

folglich unter anderem auch das Geschlechtsleben regeln müssen. Jede Tugend setzt aber einige Bedingungen voraus, die ihr behilflich sein können. Für die Mässigkeit ist es besonders das Ehigefühl (honestas]. Es laüft weit über den Gegenstand der Mässigkeit hinaus, dient aber besonders der Mässigkeit und wird uns (psychologich) auf diesem Gebiete als Scham vor der entwürdigenden Sinnlichkeit bekannt.

Allerdings schämen wir uns auch jeder bösen Tat, als etwas, das der menschlichen Würde (der Vernunft) zuwider ist. Es folgt daher keineswegs, dass wenn, die Scham vielleicht auf dem geschlechtlichen Gebiete sich besonders stark kundgibt — leider nicht bei allen - sie darum geschlechtlicher Herkunft sei, wie es S-joff behauptet. Wie gesagt, erstreckt sich das Ehrgefühl auf das ganze Leben, also auch auf Fälle, wo dass schamerregende Objekt gar nichts mit dem Geschlechtstriebe zu tun hat (Mitleidslosigkeit). Wir schämen uns der Grausamkeit, weil sie vernunftwidrig ist. Es ist aber unwissenschaftlich daraus, dass wir uns schämen, zu folgern, dass Mitleid seine Wurzel in der Scham haee, wobei Scham bei S-joff immer die im Sexus gründende Scham ist; hier ist weder der Satz: die Scham (d. Ehrgefühl) ist sexuelle Scham, noch der andere: das Mitleid ist eine besondere Art von Scham bewiesen. S-joff nützt den zweideutigen russischen Ausdruck „stydno" aus, indem er ihn einmal als das auf das geschlechtlich Unerlaubte hinweissende Wort versteht, andermal als das Wort, das überqaupt das Ungeziemende bezeichnet, und schliesst dann, dass die Scham überhaupt (also das Ehrgefühl) auf dem geschlechtlichen Gebiete entstanden sei Diese Philologie reicht aber nicht zu S-joff's Ehre.

Das Schamgefühl ist eine Leidenschaft (die Furcht, die Menschenwürde—Ehre—zu verlieren) und unterliegt wie alle Leidenschaften der Kontrolle der pr. Vernunft. Z. B. manche schämen sich tugendhaft zu sein oder für solche zu gelten. Also kann die Scham als solche noch keine Norm sein, sondern bedarf selbst von der Vernunft normiert zu werden. — Dann regelt die Scham allein nicht einmal das ganze persönliche Leben (z. B. die Gerechtigkeit gegen sich selbst), und was auf ihr Konto gutgeschrieben wird, beruht auf der erwähnten Konfusion des Ehrbegriffes mit dem von S-joff erfundenen quasi selbständigen und besonderen Schamgefühe. Übrigens wird seine Schamtheorie nur im Zusammenhange mit seiner Theorie der Liebe ganz verständlich; sie ist

von dort in die Ethik herübergetragen worden.—Es ist weiter eine blosse Behauptung, der Mensch als Mensch müsse auf eine Weise, nämlich durch die Scham, von dem, was nicht rein menschlich ist (dem Tierischen) sich radikal unterscheiden, indem er das iu ihm Tierische als solches verwirft; und diese Selbstbehauptung des Menschen müsse da entstehen, wo der Mensch am innigstem mit dem rein Tierischen in Berührung komme, nämlich auf dem Geschlechtsgebiete (R. G. 151 - 152). Nun ist im Menschen nicht nur das Geschlechtsleben, sondern vielmehr der Ernährungstrieb wohl der erste und stärkste Trieb des rein tierischen Lebens—die Fortpflanzung, physiologisch betrachtet, folgt die Ernährung und das Wachstum des Organismus. Ferner ist es nicht wahr, dass wir uns der physiologischen Funktionen schämen, sondern nur ihrer Kundgebung—recht verstanden nicht aller. Die Eltern halten es sogar für eine Ehre, schöne gute Kindern zu haben und Christus benedeite sie. Wenn der physiologische Akt (z.B. der Defekation) in dem Menschen auf gebührende Weise geschieht, so ist er nicht beschämend. S-joff selbst ist nicht fest in seiner Meinung: einmal sagt er: „die natürliche Tatsache selbst wird als ein Beschämendes empfunden“ (R. G. 36), ein anderes Mal ist es der „Eingriff des stöfflichen Lebens, das bestrebt ist, den vernunftbegabten Menschen zum passiven Werkzeug zu machen“ (ebd. 51), der die Reaktion unseres Geistes (im Schamgefühle) hervoruft. Aus allem ist doch ersichtlich, dass S-joff der ersten Meinung huldigte, obwohl er sie nicht bewies, sondern sie simpliciter dehauptete. Auch in der Replik (1897 „die scheinbare Kritik“ Gesamtwerke S-joff's Bd. 8) auf die Vorwürfe Tachitscherin's geht S-joff auf die hervorgehobenen Tatsachen nicht ein, sondern greift die Person des Kritikers an. Ebenso ist es falsch, dass der Mensch, indem er sich der Sinnlichkeit schämt, sich von der Animalität unterscheidet und ihr seine Geistigkeit entgegen stellt (R. G. 33) In der Tat aber schämen wir uns, dass wir nicht vernunftgemäss gehandelt haben, ohne dabei in uns die Animalität von der Geistigkeit zu unterscheiden. Weder der ungebildete Mensch noch der gewiegteste Philosoph betrachtet im Alltagsleben seinen Körper mit all seinen Funktionen als etwas ihm Fremdes, sondern als seinen Teil. Der Mensch ist Körper und Seele zugleich. Der Körper als solcher ist der Seele untergeordnet und ist Mittel für höhere Zwecke des Menschen, aber er ist dem

Menschen nicht etwas Äusserliches, sondern bildet mit der Seele ein unteilbares Wesen: animal rationale. Es wäre also unnatürlich, seine Natur zu verabscheuen: Cuicumque est aliquid naturale, oportet etiam esse naturale id sine quo illud haberi non potest (Contra Gent. L. III. c. 129). Die Ableitung des Gewissens schliesslich aus dem Schamgefühle ist durch nichts bewiesen und ein grober Irrtum. Die paar Werte, die er über die vermutliche Hindeutung der russischen Wvrte: „stydno" (ich schäme mich) und „soviestno" (sich aus etwas ein Gewissen machen) anführt, sind belanglos und wir brauchen auf sie nicht näher einzugehen. Die Gewissensfrage ist bei S-joff nicht einmal ernst angedeutet. Soviel über das Schamgefühl.

Diese Ethik des Schamgefühles scheint uns eine Ethik sui generis zu sein; sie ist vielleicht die individuellste und darum originellste Ethik, die wir in der ganzen Geschichte der Ethik kennen. Hier ist alles persönlich empfunden. Selbst seine längeren Raisonnements dienen ausschliesslich der Erklärung eines persönlichen Erlebnisses. Das persönlichste ist wohl seine eigenartige Fundamentierung der Ethik. Vor ihm hat noch keiner die Ethik auf das Schamgefühl aufgebaut und im Schamgefühle die letzte natürliche Rechtfertigung des Sittlich-Guten gesehen. Da das Schamgefühl aber seinem ganzen Wesen nach im Dienste des persönlichen Ehrgefühles steht, war es ihm nicht schwer, vom Schamgefühle aus zum Gefühle der Pietät, das ja im anderen, besonders dem Vorgesetzten, das hervorragende Gute ehrt, überzugehen. Von der Pietät aber zur Religion war nur noch ein kleiner Schritt, da das durch das religöse Gefühl geehrte Gute das Göttlich-Gute, also das vorzüglichste Gute ist.

Von seinen persönlichen Eindrücken vollständig gefangen genommen, bemerkte S-joff gar nicht, dass—wenn das Schamgefühl im Dienste des persönlichen Ehrgefühles steht—jedenfalls das Ehrgefühl noch früher und tiefer liegt. Er hätte also folgerichtig seine Ethik auf das Ehrgefühl aufbauen müssen. Das Ehrgefühl seinerseits kann auch nicht das Grundgefühl im Menschen sein, da es ja den eigenartigen, spezifischen Trieb des Menschen zum menschenwürdigen Guten zur Voraussetzung hat. Ueber diese Voraussetzung lässt sich dann nicht weiter hinausgehen.

5. Einige Bemerkungen über Mitleid und Ehrfurcht.

Die allgemeinen Betrachtungen über die Scham als Gefühl gelten auch für Mitleid und Ehrfurcht, wir wiederholen sie nicht. Es bleibt uns übrig, kurz auf die spezifische Eigenart dieser beiden Gefühle als Mitleid und Ehrfurcht einzugehen und sie auf ihren Wert zu prüfen. Nach S-joff ist Mitleid das Prinzip, wonach die gesellschaftlichen Verhältnisse geregelt werden müssen. Der Grund davon ist, dass die Gerechtigkeit sich nach dem Mitleid orientieren muss, denn es gibt keine Gerechtigkeit ohne Mitleid. Die Richtigkeit dieser Behauptung haben wir schon geprüft (s. oben 82) und glauben gerade das Gegenteil bewiesen zu haben. Hier sei noch bemerkt, das S-joff keine klare Idee vou der iustitia als der Tugend, einem jedem das seinige zu geben (unicuique suum reddere), hat. Er schiebt ihr vier Deutungen unter, die ihr nicht zukommen; nämlich 1) soll sie den Sinn der Gewissheit (justus - certus), 2) der Gleicheit (aequitas) 3) der Nächstenliebe (Charité, caritas) und 4) der Lcgalität haben (R. G. 108-110). Nachdem die iustitia so missverstanden wurde, war es ihm leicht, sie aus der Zahl der Kardinaltugenden zu streichen und—immer auf Umwegen—sie von dem Mitleidsprinzip als der Norm abhängig zu machen [1]). Mitleid (misericordia) ist an und für sich keine sebständige Tugend, sondern ist eine Folge der Freundschaft, die ihrerseits nur dann moralisch gut ist, wenn sie auf Tugend gebaut ist (S. th. I. II. q. 23 a 3 adt. [2]). Die Vielheit der Dinge verlegte S-joff im Anschluss an Schopenhauer in den Daseinsdrang des zweiten Absoluten (der materia prima) hinen und schätzte sie, ähnlich wie Schopenhauer, etwas pessimistisch ein. Daher ist ihm Mitleid, das berufen sein soll, die zerrissene Einheit unter dem Menschen wieder gut zu machen, so teuer.

Die grosse Bedeutung, die S-joff auf das religiöse Gefühl

---

[1]) Dementgegen Thomas v. A, contra Gent. L. III, c. 129: Est autem homini naturale quod sit animal sociale, quod ex hoc ostenditur quod unus homo solus non sufficit ad omnia quae sunt vitae humanae necessaria. Ea igitur sine quibus societas humana conservari non potest sunt homini naturaliter convenientia. Hujusmodi autem sunt: unicuique quod suum est conservare et ab injuriis abstinere.

[2]) Sertillanges, op. cit. 337-346; 359-362.

(Ehrfurchtsgefühl) legt, haben wir schon gesehen: dies hängt mii seiner Metaphysik und Erkenntnistheorie am innigsten zusammen. Psychologisch ist dies noch erklärbar durch seine mystischen Erlebnisse, die ihn so beherschten, dass er diese auch den Naturmenschen zuschreibt, als wären sie ein menschliches Gemeingut. Erinnern wir uns nur an die Ausdrücke: „die freudige Empfindung des Einigen, in dem alles enthalten ist (R. G, 179); „wir können nicht an der wirklichkeit dessen (Gottes) zweifeln, was so fühlbar auf uns wirkt“ (ebd. 180); der wildeste Kannibale und der vollkomenste Gerechte stimmen darin überein, dass sie nicht den eigenen Willen tun wollen, „sondern den Willen des Vaters“ (ebd. 97) und ähnliche, um uns zu überzeugen, dass hier nicht die Realität zu Rate gezogen wurde. Dann ist auch seine Deutung der Ehrfurcht (pietas) als blosse Verehrung des Höheren nicht eine genaue. Die pietas gibt sich in erster Linie in der Familie kund—was auch S-joff zugibt, entspringt aber der Gerechtigkeit; das Kind fühlt sich den Eltern gegenüber für ihre Sorgen zu Dank verpflichtet, kann aber seine Dankesschuld nach dem Masse der Gerechtigkeit nicht abtragen und dankt daher mit seiner Liebe. Die pietas erga parentes ist also eine Art von justitia, freilich eine justitia deficiens, ähnlich wie die Tugend der Religion—nur in noch grösserem Masse—eine mangelhafte Gerechtigkeit ist (S. Th. II - II, q. 80, art. Unic.).

Soviel über die drei Gefühle. Wir glauben damit das Wichtigste in dieser Lehre hervorgehoben zu haben; das Nebensächliche zu berücksichtigen, war nicht der Zweck dieser Schrift. Noch einige Worte über das Werk als Ganzes. In der „Rechtfertigung des Guten“ finden wir keine Untersuchungen über den moralischen Akt (seine Natur); ebenfalls findet man bei S-joff keine Antwort auf die Frage nach der Entstehung der Pflicht (obligatio), obwohl er diesen Begriff sehr häuftig gebraucht; die Sanktionfrage wird nur vorübergehend indirekt angedeutet; in der Frage nach der Willensfreiheit erklärt er sich als Determinist, zeigt aber nicht, wie die Moral ohne Willensfreiheit bestehen könne. Dagegen gibt es sehr viel Ueberflüssiges und Wiederholung, was weggelassen werden könnte, ohne dem Werk zu schaden. Dies ist—wenigstens zum Teil—erklärbar durch das Ziel dieses Werkes. S-joff wollte hauptsächlich die Frage nach dem Verhältnisse der wahren Religion (d. Kirche) mit der gesunden Politik lösen (die gegenseitige Förderung in der Herstellung des Rei-

ches Gottes). Der Vermittler dazu sollte das uns bekannte, absolute Moralprinzip sein, und um es aufstellen zu können, musste er die allgemeine Ethik schreiben (Vorwort zur zweiten Auflage S. V.). Also ist der ganze erste Teil nicht causa sui verfasst worden und daher diese Lücken.

Was die Methode anbelangt, so ist sie nicht einheitlich durchgeführt, wie uns der Autor anfangs versprochen hat, (R. G. 28—29) d. h. den aposteriorisch synthetischen Weg zu gehen. Er konnte es auch nicht, seine Erkenntnistheorie, die wir vorübergehend kurz augedeutet haben, ist daran Schuld. Daher wäre es auch zwecklos sich mit ihm zu streiten, was a priori und was a posteriori im einzelnen Falle erkannt wird, die Gründe sind zu verschieden. Wir können nur soviel sagen, dass S-joff, nachdem er der Metaphysik und Erkenntnislehre sich in die Ethik einzumischen verboten hat, (S. die Einleitung) dennoch mehrere Voraussetzungen aus seiner Metaphysik (S. Die Realität der moralischen Ordnung) herüberschmuggelt hat. Man kann ihm das Recht zugestehen, das die Ethik, was ihr formales Objekt betrifft, eine gewisse Unabhängigkeit von der Metaphysik besitze, nur soll man diese nicht übertreiben, denn letzten Grundes hängt in der Ethik alles von der Beantvortung und Lösung der Fragen nach dem Wesen und Ziel des Menschen ab.

6. Schlusswort: Solowjoff's Bedeutung in Russland.

Ungeachtet der hervorgehobenen Irrtümer ist S-joff ein Christ: seine Absichten und sein Leben sprechen dafür. Dem idealistischen Zuge seines Charakters entsprachen mehr Plato une Schelling als Aristoteles und Thomas von Aquin. Er war im vollen Sinne der Wortes ein Kämpfer für die Sache Christi und seine Kirche. Und da er sich fest an Christi Person und an die Kirche—anfangs die russische, später die römisch-katholische—hielt, bewahrte er sich von den Abwegen, auf die ihn seine pantheistisch gefärbte Philosophie hätte hinführen können. Er war Christ und wollte es bleiben: sein Vorsatz war, die Wahrheit zu suchen und für sie zu kämpfen. Und er fand sie endlich in der wahren Kirche Christi, zu der er dann auch öffentlich um das Jahr 1894 überging und der er bis zu seinem Tode (1900) treu blieb. Er lebte in einer Zeit, wo in Russland der aus Westeuropa

eingeführte, krasse Materialismus herrschte. Die gottlose intelligente Welt machte sich zum Prinzip: die volle Prinziplosigkeit—das ist der berühmte russische Anarchismus auf dem moralisch-religiösen Gebiete. S-joff fühlte sich berufen, gegen ihn zu kämpfen, und tat es mit der vollen Kraft und Wucht seiner reichbegabten und beweglichen Persönlichkeit in Schrift und Wort. Und obvohl er jung starb (im Alter von 47. J.), hat er dennoch grossen Einfluss ausgeübt: Ins Bollwerk des Materialismus schlug er weite Breschen und bahnte den Weg zum religiössittlichen Leben. Seinen Einfluss hemmte nur ein Umstand: seine Hinneigung zum Katholizismus in den späteren Schriften und das öffentliche Eintreten in die röm-kath. Kirche: dadurch wurde pas Nationalgefühl stark verletzt (das Volk identifiziert sogar Russe und griechische Konfession). Doch scheint es uns, dass S-joff noch seine Rolle zu spielen bevorsteht. In Russland sind Aenderungen eingetreten. Die intellektuelle Welt sieht klar die Wunden, die der praktische Materialismus und die Verstaatlichung der Kirche dem Volke geschlagen haben. Heute wacht in der Verborgenheit ein neues Bedürfnis nach Moral, Religion, kurz nach Gott auf und der Gedanke der Vereinigung der Kirchen taucht mit ungeahnter Kraft wieder auf. Unter diesen Umständen wird S-joff immer mehr erkannt und gewürdigt, und seine Ethik besonders ihr zweiter Teil, wo so vieles über das Verhältnis der Kirche zum Staat gesprochen wird, wird ihren positiven nachhaltigen Einfluss ausübcn können. Der russischen Offenttichkeit ist S-joff als kirchlich gesinnter Schriftsteller allgemein bekannt; die mit dem Christentum nicht zu vereinbarende pantheistische Metapysik entgeht entweder dem unaufmerksamen Blicke des philosophisch nicht gebildeten Lesers oder es wird ihr der wahre christliche Sinn beigelegt im Hinblick auf des Autors tätigen Glauben. Auf diese Weise kann man—meinen wir—die Tatsache zu erklären suchen, dass S-joff allgemein als defensor fidei bekannt ist und vielen zur Rückkehr zur Religion oder zum Festhalten an ihr geholfen hat.



INHALTSÜBERSICHT.

Vorwort und Literaturverzeichnis 3.-

Einleitung: Die Moralphilosophie als Wissenschaft . . . 7.-

Erster Teil.

DAS GUTE IN DER MENSCHLICHEN NATUR.

KAPITEL I.

Von den primären Beweisen der Moral 17.-

a) Die drei moralischen Hauptgefühle:

1) Die Scham — Konstatierung der Tatsache
2) Das Mitleid — und
3) Die Ehrfurcht — ethische Bedeutung des Gefühles.

b) das Gewissen.

KAPITEL II.

Das princip der Askese in der Moràl 22.-

a) Die moralische Selbstbehauptung in der Askese.

b) Das Objekt der negativen Behandlung in d. Askese.

c) Die drei Aufgaben in d. Askese:

1) Die Selbstunterscheidung;
2) der Kampf mit dem Fleische;
3) die volle Herrschaft über die Materie.

d) Relativität des Prinzips d. Askese.

KAPITEL III.

Mitleid und Altruismus . . . . 25.

a) Metaphysische Bedeutung des Mitleides.
b) Mitgenuss und Mitfreude—ihre moralische Bedeutung.
c) Mitleid—der Grund des Altruismus.
d) Altruismus—nur ein Teil der Moral.
e) Egoizmus—sein Wesen.
f) Grundsatz des Altruismus.

KAPITEL IV.

Das religiöse Prinzip in der Moral . . . .

a) Das Wesen der Erfurcht.
b) Anfang der Religion—die pietas erga parentes.
c) Verehrung der Ahnen.
d) Die Wesenseinheit der religiösen Stimmung bei allen Menschen.
e) Der Glaube an Gott geht der Moral voraus.

KAPITEL V.

Von den Tugenden . . . . 34.

a) Verhältnis zwischen Tugend-Norm und Wohl.
b) die drei Haupttugenden.
c) Kritik der Kardinaltugenden.
d) Verhältnis zwischen dem Guten - Heilsgut und dem Wohlergehen.
e) Uebergang zum Absoluten Prinzip der Moral.

Zweiter Teil.

DAS GÖTTLICHE GUTE.

KAPITEL I.

Von der Einheit der sittlichen Grundlagen . . . . . . 41.

1) Das moıalische Wesen des Schamgefühles:
a) Scham—sexuelle Liebe und Fortpflauzung;
b) Scham als Ausdruck für die psychologische Wesenseinheit des Menschen;
c) Scham—„sociales Schamgefühl“ und „sociale Keuschheit“:
d) Scham — „religiöses Schamgefühl“ und „religiöse Keuschheit“:
2) Wesenseinheit des Menschen als Norm der Moral.
s Gute und das Wohl.

KAPITEL II.

Das absolute Moralprinzip . . . . 49.

a) Das religiöse Empfinden als Gotteskenntnis;
b) Das dreifache Element in der religiösen Beziehung;
c) Die Vervollkommnungsfähigkeit der Welt;
d) Das absolute Prinzip der Moral;
e) Einfluss dieses Prinzips auf alle Gebiete der Ethik.

KAPITEL III,

Die Realität der moralischen Ordnung . . . . 54.

a) Wechselwirkung zwischen Geist und Stoff;
b) Fünf Seinsstufen und ihr Zweck;
c) Rolle der Naturmenscheit als Vorbedingung der Menschwerdung Gottes;

c) Zweck der Naturmenschheit;
e) Christus der wahre Gott;
f) Christi Menschwerdung als Zweck der Weltenevolution.

Dritter Teil.

KRITISCHE WÜRDIGUNG.

1) Der Begriff Gottes bei Solowjoff . . . . 63.
2) Die All-Einheitsidee in der Moralphilosophie S-joff's 69.
3) Die Norm der Moralität . . . . 72.
4) S-joff's Tugendlehre . . . . 78.
5) Einige Bemerkungen über Mitleid und Ehrfurcht 87.
6) Schlusswort . . . . 89.

